



بالصور لا ذاتي لاشتمال المحمول على الموضوع فان قيل كما يحصل الامتياز بالموضوع يحصل بالمحمول
بل هو اولى اذ المحمولات بمنزلة الصورة التي هي ماخذ الفصل والموضوع بمنزلة المادة التي هي
ماخذ الجنس قلنا لم يحصل اختلاف المحمولات وجه التمايز قلنا لو جعل اختلاف المحمولات وجه التمايز
لم ينضبط امر الاتحاد والاختلاف لتنوع الاعراض الذاتية فافهم فيل لو كان العلوم موضوعا
لما يبحث عنه اذ الموضوع لا يكون مبحوثا عنه كما قرر في موضعه والمعلوم من الجنبة المركوزة
يتناول محمولات المسائل وهي مبحوث عنها ذهب الارموي الى ان موضوعه هو ذات الله تعالى
وتبعه السمرقندي وضمها ذوات الممكنات من حيث يستند اليها على قانون الاسلام فان
قيل قد يبحث عن الجواهر والاعراض الان من حيث هي مستندة الى ذات الله تعالى قلنا ذكر على
سبيل الاستطراد وقصد التكميل الصناعة فيه قيل لو كان الموضوع هو الذات لما طلب
وجودها بالبرهان في هذا الفن لان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه فيلزم اما كون ذات الله تعالى
مبينا في علم اعلى منه او كونه مبينا بذاته وكلا القسمين باطل فالحق ان المقاصد موضوع
هو الموجود من حيث هو هو غير مقيد بشيء ويمتاز عن الالهي بقانون الاسلام وفيه نظر
اذ قد يبحث عن المعدوم وعن امور اخر لا يعتبر وجوده في الخارج ولا يوخذ الموجود
اعم من الذهني والخارجي اذ المتكلمون لم يذهبوا الى الوجود الذهني اجيب بان
مباحث المعدوم والحال من لواحق مسائل الوجود ومتمماته واما مباحث النظر والدليل
فمن المبادي لا من المسائل فان قيل قد يبحث عن اعادة المعدوم وابطال التسلسل
والهيولى وغير ذلك مما هو من المسائل قطعا قلنا ذلك بحث عن احوال الموجود عند
التحقيق واما غايته فهو الفوز بسعادة الدارين الحاصل من هذا الفن بالترقي
من حضيض التقليد الى اوج اليقين كما قال الله تعالى ويرفع الذين امنوا منكم والذين

في الوعد هو المعاصرة اللطيفة وان الكذب انما يتصور في الماضي دون المستقبل والمعفو
على ما قاله الى الجوزون الخلف في الوعيد ايضا ولا يحصل الكذب بالماضي حيث لا ماضي بالنسبة
الى الله تعالى كيف ان ليس مجرد الخلف في الوعيد وعدم المطابقة بالنسبة الى المستقبل وهو الخلف وعدم
المطابقة يتدبر النوال ايت وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي لكن لهم ان يخصصوا الوعيد

النوع

من القول فيكون العام مخصوصا لا يقال صيغة العموم المعتبرة عند دليل الخصوص يدل على ارادة كل
فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليها ثم الخاص و اخراج البعض بدليل متراخ يكون
نسخا لا يجري في الخبر للزوم الكذب لانا نقول الدلالة على تلك الارادة بل ارادة الخصوص في العام
والتقييد في المطلق ثابت من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص وان كان متراخيا بيان لا نسخ
وفيه نظر نعم يصح من طرف قدماء الحنفية والتحال الوجه التعليل من الوجهين المذكورين لا يجاب
عنه ذهبه وانا لم يثبت بفضلاء الدلم اي الدلم بعدم العقاب كيف يوجب جواز العفو
الظن او العلم والحال ان العموم مرجحة لجانب الوقوع على اذ جانب العموم فمجرد احتمال الوقوع امتنع
عن ارتكاب المعاصي عند العقلاء قيل ان الشارح جمع بين دليل الفريقين للاختصار وان فالدليل
الاول للقائلين بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصرية وبعض البغدادية من المعتزلة والدليل
الثاني للقائلين بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه لو خفي لما تحقق لكن وتعزيرنا
دون ذلك لظهور دخول الصغائر تحت لا دون الكفر وصاحبها تحت المشية لعموم لفظ من فان
غفر الله فيها والا فيترتب عليه العذاب بعدل الله تعالى لا وجوبا لا نفاد صغيرة ولا يترك سيئة
صغيرة ولا كبيرة والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة لعدم صحة غير هذا المعنى ههنا من البارزين
بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه اي الكفر هو الكامل في اتصافه بالكبر يعني ان الكبائر ههنا اريدت
مطلقة فينصرف الى الكامل وهو الكفر لكماله في هذا الحكم والمطلق منصرف الى الكامل في جميع الكلام جواب

عاقيل لو كان المراد من الكبائر هنا هو الكفر على جمع اللفظ بل ينبغي ان يقول ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون
اجاب بان جمع الكلام بالنظر الى انواع الكفر مثل التعطيل والزندقة والشرك وغير ذلك وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم بالنسبة الى الكلام ولذا يتوارثون بعضهم من بعض في الارث وان ينفعوا
في الاعتقاد يتبين بطلان ان تمام الاحاطة الا ان الاصل يكون المعنى ان تجتنب كل واحد منكم عن الكبيرة وكفره
كقولنا ركب القوم دوابهم اي ركب كل واحد دابته ويؤيد هذا ان يحمل الكبيرة بل الصغيرة ايضا الى
سلب عموم الايات معطوف على قول تخليد العصاة اي بالحمل يادلى النصوص الدالة على سلب عموم الايمان
عنهم اي عن مرتكب الكبيرة خلافا للمعتزلة واعلم ان الشفاعة ثابتة بالنص والاجماع لكن المعتزلة قصروها
على المطيعين والتائبين من الكبائر لرفع الدرجات وزيادة المثوبات ولم يقولوا بشفاعة اهل الكبائر
ونحن نقول به ايضا اذ الشفاعة قد يكون لرفع الدرجات وقد يكون لحط السيئات اما في الوصف او بعد
دخول النار وهذا الخلاف في ثبوت الشفاعة وعدمه لما لم يكن العفو والمغفرة بلا شفاعة
والا لزم خلاف فيه او تبديل القول والعفو عن الكبيرة وكل ذلك فاسد وللمؤمنين ان والذنوب المؤمنين
والذنوب ثم الكبائر يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة فان قيل هذا الكلام انما يستقيم حيث يشفع الشفاعة
للبعض وهم المؤمنون فيخص تحت رجال الكفرة والا لم يدل على ثبوت الشفاعة في الملة
لكن النفي نفي الشفاعة عن الكفار معنى تنفع اي يجوز من الوسم وهو الدلالة اي يعلم بما يخصهم من الخفض
الكفار ولا يتجاوز ولا يوجد في غيرهم لا بابهم وغيرهم فان عدم النفع لو عم المؤمنين لما جعل وسما
للكافرين وليس المراد من الاية ان تعلق الحكم وهو نفي الشفاعة بالكافرين يدل على تعليق نفيه الى
الكافر لان نفي النفي اثبات حتى يرد عليه ما قلناه من ان سلب الشفاعة عن الكافر يقتضي ثبوت
الشفاعة للبعض بقرينة سوق الكلام اذ الى ما علم على من يقول بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم
في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق بشرائط مذكورة في موضعه والمعتزلة لا يقولون به فلا يلزم

انوا العلم درجات وبارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة
وحط دواعي الذين عن ان يزلوا بما شبه المبطلين وتخليص النية والاعتقاد اذ به
يرجى قبول العمل المتكفل بذلك اذا اقرب طرق المعرفة هو الرؤية السليمة والعلم سواء
تعلق بالمرئي او لا موصل قريب ايضا بل الموصل انما هو العلم فقط والحاصل ان من نظر
الى عجائب صنعه وغرائب خلقه وتفكر في ملكوته وتحير في جبروته واستغرق في بحار سلطنته
فعلم ان وجوده مضمحل في جنب وجوده الكامل علم انه ادرج حقايق حقه في الموجودات لا يطلع
عليها الا من انسلك في سلك من قال ربنا ما خلقت هذا باطلا وكان من زمرة من امر بالتفكر
في بدايع السموات والارض بما يشهد به استعمال النظر يعني في قوله عز شانه قل انظروا ماذا في
السموات والارض لا من نظر بالعين البدني وهم ادون حالا من الحيوانات العجم بل هم اضل
سبيلا قال اهل الحق هم الذين يعبرون بالكلام المطابق للواقع والاقوال الصادقة
والعقايد السليمة والاديان الصحيحة والمذاهب الاسنية ويحتمل ان يريد [باهل] الحق نفسه اي تلك
من عبده الحق وهو صاحب القول الحق والعقيدة الحقة كما يقال لمن استحق شيئا هو اهل
الحق اثر هذه الطريقة تفخيما لشانه وترغيبا للاقتداء بكتابه وقرابه وهذا الوجه يناسب
سوق الكلام على ما يشهد به الذوق السليم والوجه الاول مع انتفائه كون المعتزلة غير اهل
الحق يشير الى عدم قولهم بحقايق الاشياء بقرينة جعله اهل الحق مقابلا للسوفسطائية الغير
القايلين بحقايق الاشياء وتعبيره اهل الحق من يتبع الامر المطابق للواقع اما بتعبير
واضح اودينا ويدل صحيح عنده يقتضي كون السوفسطائية من اهل الحق ويقابله الباطل
ايجابا وسلبا فيشمل البطلان انعدام الحقيقة بما من شانه ان يكون حقا والتقابل عدم
وملكة كذا في الصدق والكذب وقد يفرق بين ان الفرق المذكور باعتبار الاستعمال

وذهب بعضهم الى انه يجوز وبه ورد القرآن ايضا ان الله يغفر الذنوب جميعا واما
علم عدمه بدليل السمع ان الله لا يغفر ان يشرك به وايضا هو اي الكفر اعتقاد الابدي
لا يزول الا بالاختيار هو ودليل اليقين لكن هذا العلم غير معتبر فهو جب جزاء الابد عقلا بقوله
وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الكفر سيئة ابدية فلا بد من عقوبة ابدية وهو الخلود
وعدم العفو والغفران خلافا للمعتزلة يعني اتفق اهل الحق ان العفو جائز عن الكباير
بدون التوبة وانكره المعتزلة ومنعوه سمعا وان اجاز بعضهم عقلا في تقرير الحكم
ملاحظة للاية ان في تقرير المصنف لاثبات الغفران وعدمه اقتباس لطيف الكلام الرباني
حينئذ لو ورد عبارة القران كان هذا عبارته وهو قوله تعالى والله لا يغفر ان يشرك به وهكذا
بوجهين يعني تمسك القايلون بجواز العفو عن الكبير عقلا وسمعا بوجهين احدهما نقلي والآخر
عقلي قدم النقلي لكونه هو العمدة الوثقى في اثبات امثال هذه المطالب هو الايات و
الاخبار الواردة في وعيد العصاة كقوله تعالى ان الفجار لفي جحيم وقول رسوله الكريم و
الذي نفس محمد بيده لا يسمع بي احد من هذه الامة يهودي او نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي
ارسلت به الا كان من اصحاب النار فاذا تحقق الوعيد فلو تحقق العفو لزم الخلف في الوعيد
والكذب في الاخبار واللازم باطل والملزوم مثله والجواب انها على تقدير عمومها لا نم
انها عامة بل خص منه من تحقق في حقه العفو فيكون خارجا عن عموم اللفظ وعلى تقدير العموم
انما يدلان على الوقوع دون الوجوب اي يدلان على ان العذاب سيقع ولا يدلان على ان العذاب
واجب النية بحيث لا يتصور العفو بل كثير من الايات والاحاديث دالة على العفو والغفران
ان الله عفو غفور وزعم بعضهم يعني اجاب بعض الحنفية عن لزوم الخلف والوعيد والكذب
في الاخبار بان الخلف في الوعيد هو المعاملة في الجزاء والله تعالى كريم ولطفه بخلاف الخلف

من نفي الشفاعة عن الكافرين ثبوتها للبعض واما عند القائلين بالمفهوم فلازم من اسلوب الكلام فانهم
منوا ان المنفي كقول النبي عم اذخرت شفاعتي لاهل الكبائر وكقوله عم يخرج قوم من امتي من النار
بشفاعتي ويسمون الجهنميين وقوله عم اخرج فادخلهم الجنة ما بقي في النار الا من حبسه
القران اي وجب عليه الخلود فان احتجت المعتزلة على نفي الشفاعة بالكلية لكن النافي للمطيع
مخصوص بالاجماع فبقي الا به حجة على الاطلاق وراء ذلك ولا يقبل منها شفاعة ولا تنفعهم
للنفس المبهمة العامة من اجوبتهم من الطاعة وهو الحفظ والموت ولا شفيع يطاع الكل
ولا يقبل شفاعة والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم اولا وان الاية عامة بل مخصوصة ببعض الاشخاص
سواء كان شفيعا او مشفوعا له وبعض الازمان والاوقات والاحوال مثل قبل الحساب وقبل دخول
النار وعلى تقدير العموم يجب تخصيصها ان تخصيص الايات الدالة على عدم الشفاعة بالكفار جمعا بين الادلة
اذ لا تعارض في كلام الله ورسوله ولانا نفهم ما ظهر من قصور نظر بالحمل على الوجه الاليق
ثم فيتقابينهما ولا منع للعفو وهذا انما تم ان لو قالوا ان الشفاعة لدفع العذاب وليس كذلك فانهم
يقولون ان الشفاعة لرفع الدرجات وزيادة المثوبات لا للعفو والغفران وكذا الوجه
الكاسر عليه وهو منشاء الخلاف حتى جعل البعض النزاع لفظيا وحمل الاية الدالة على ثبوت
الشفاعة على رفع الدرجات في المثبتة لعدم الشفاعة على رفع العقاب وانت خبير بانه على جميع التقادير
يبقى النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى دفع العذاب سالما عن المعارضة وان ماتوا من غير توبة واعلم ان
القوم اتفقوا على ان المؤمن المطيع والمرتكب للصغيرة مخلد في الجنة والكافر مخلد في النار سواء
كان جاهلا معاندا او من بذل الجهد ولم ينل المقصود وما قاله الجاحظ والعنبري من ان الباذل
معذور لا خرج عليه ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا شك ان التحير عجز فوق الجميع فلا خرج على المتحير
خرق للاجماع وترك المنصوص مع انه مانع اضمار الكافر وبذل مجهوده في طلب الحق بعد اكمال النبي عم

ثم

ثم ربما يختلف في الكفار الحكمي كاطفال المشركين فعند الاكثرين يدخلون النار ويخلدون فيها لدخولهم
في العموم ولما روي ان خديجة سالت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال عم هم في النار
وقال بعضهم في الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ولا تزر وازرة
وزر اخرى وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ وصحة كونه مخاطبا في الجنة
ومن علم منه الكفر بعد ذلك في النار وقيل يفوض الى علم الله واما المؤمن المرتكب للكبيرة فلا يخلد
في النار لا خلاف خلافا للمعتزلة يخلدون ان ماتوا من غير توبة وقال اهل السنة لا يخلدون وان
ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يضيع اجر من احسن عملا ونفس الايمان
بل لا خير سواه اذ هو رئيس الاعمال وكل عمل في جنبه بمنزلة العدم حيث لا اعتداد بالاعمال من غير مقارنة
ايمان لا يمكن ان يرى جزاؤه كانه قيل لم لا يجوز ان يرى عمله الخير قبل دخول النار ثم يدخلها
فيخلد اجاب بقوله لانه باطل بالاجماع فان الامة اجمعوا على خلافه فتعين الخروج من النار والدخول
في الجنة رؤية ما عمل من خير وايضا الخلود في النار دليل على ربما يشعر عن قاعدة الاعتزال
وما قيل في دفع هذا الوجه انه يجوز ان يتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم
الانقطاع فلا يكون من جزاء الكافر وهم اذ التسوية في عدم الانقطاع يكفي في عدم العدل مع انه
يلزم ان يكون الايمان والاعمال الصالحة قبل الكبيرة او بعدها ضايعا عبثا وهو لا يحسن من الحكيم
على رايهم بل هو عين الظلم ومن هذا الاشكال ذهبوا الى حبط الطاعات بفعل الكبائر وقالوا ان السيئات
يذهبن الحسنات حتى ذهب بعضهم ان الكبيرة الواحدة يحبط جميع العبادات فعجبنا منهم لم يعلموا انهم لو ظلموا
ثم تابوا منه فافهم والجواب منع قيد الدوام اي لا نم كون العذاب مضرة خالصة دائمة بل العذاب
مضرة دائمة لا نم ان في اعتبار الدوام مصادرة لا تخفى بل منع الاستحقاق اللازم بمنع
استحقاق مرتكب الكبيرة للعذاب بالمعنى الذي فسروه وهو وجوب تعذيبه على الله والجواب ان قائلي

المؤمن لكونه مؤمنا ومستحلا فانه لا يكون الا كافرا وقيد الحيثية مستفاد من التعليق بالوصف والانتحال
من ذكر القعود لانه على الحقيقة انما يكون من المستحل ذكر ابن عباس وهو ترجمان القرآن معنى متعمدا مستحلا
فعله وكذا من يتعدى جميع الحدود حتى لا يبقى له الاسلام والمراد من الحدود الحدود الكلامية وشعايرها بقرينة
الاضافة ومتكلمة من كل جانب وغلبت عليه بحيث لا يبقى معه ايمان اصلا ولو سلم عدم كونه هؤلاء فالخلود
وان كان ظاهرا في الدوام قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم قراكة سجن مخلد وصالك
من بعده على اليمين مجاز قيل في هذا الجواب نظر لان الخلود حقيقة في التابيد لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق
اللفظ وهو من اقوى امارات الحقيقة وقال تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد وقد يوكد الخلود بلفظ
التابيد مثل خالدين فيها ابدا وتاكيد الشيء تقوية لمدلوله وكذا العمومات المقرونة بالخلود متناوله للكفار
قطعا والمراد في حقهم التابيد فلو لم يكن في الفساق كذلك لزم ارادة المعنى المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو على ان للقايلين بعد طلبهم الكفار المجتهدين ان يريدوا بالخلود في حقهم طول المكث ومنه افتح لباب
الطعن والمنازعة ولو سلم عموم استعمال الخلود في المكث فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود ومجرد هذا
لا يكون جوابا ولا يصلح دفعا اذ غايته التعارض التساقط فيبقى كل واحد على دينه ومعتقده بل لابد
من ترجيح هذه النصوص ولعل تركه بوجه انه سلامة الطبع وقد يجاب بان غاية ما ذكرتم الدلالة على استحقاق
العذاب المؤبد لا على الوقوع وهو المتنازع ولو سلم فلا نم ما بين الاستحقاق وانما يلزم لو لم يكن منفيا بقوله لكن
حتى اذا راوا ما توعدون ولو سلم فلا نم بقاء عموم الصيغة واستدل المعتزلة على التخليد بان الوعيد الدائم
بالعباد لطف لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى فعل اللذات فلابد
من ذلك اللطف ثم لابد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول عن التبديل اجيب بمنع وجوب اللطف
وانحصاره في الدوام والصون ثابت بطريق العفو المعلق كما عرفت ثم في اللغة التصديق اي مطلق
التصديق سواء كان بتصديق النبي عم او غيره فاذا تعلق بشيء بعينه يكون تصديقا له فكان الايمان

مصدر

مصدر من باب الافعال على وزن الاكرام اي اصله امن ثم نقل الى باب الافعال فجعل الهمزة الثانية للتعدية
الى مفعول اخر كان معناه امن بالله امنه التكذيب واعلم ان هذا ماخوذ من كلام صاحب الكشاف وحقيقته
آمنه التكذيب والمخالفة وهذا في الحقيقة جواب عما قيل ان هذا المعنى متعد الى مفعول واحد وقد يتعدى
الى مفعولين كما قال تعالى امنه غيري ان يحيلني غير ان امنا وامنت في ذوا عمرا بمعنى جعلته آمنا منه اجاب بان
معنا امنه التكذيب والمفعول الثاني يحذف على التحقيق للتخفيف لكن ظاهر هذا الكلام ربما يشعر بان
الايمان بمعنى التصديق مجاز لغوي والحق انه حقيقة وبه يشعر كلامه في الكشاف حيث قال اي الايمان بمعنى
التصديق اللغوي والمعنى الحقيقي ثابت بالكلام نظرا الى معنى الاذعان والقبول كما في قوله تعالى حكاية
عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فان قوله مؤمن عدي باللام وهو لنا
وتارة بالباء نظرا الى معنى الاقرار والاعتراف كما في قوله عم حين سال جبريل عن الايمان الايمان ان تؤمن
بالله الحديث يعني افراد الحديث اي وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وكذا
قوله آمن الرسول بما انزل الله وبما ذكرنا من التضمين وهو ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر
يناسبه اندفع ما قيل ان هذا المعنى متعد بنفسه فما باله يتعدى بحرف الجر وهذا ما قال صاحب الكشاف واما
تعديته بالباء فلتضمينه معنى اقر واعترف وقد يجعل الهمزة آمن للصيرورة بجعل الاصل كان المصدق صار
ذا امن من ان يكون مكذبا انسب رايا بهذا قول صاحب الكشاف واما ما حكى ابو زيد عن العرب ما امنت ان
اجد صحابة رماوثوقت بحقيقته صرت ذا امن به اي ذا سكون وطمانينة وليس حقيقة التصديق لما توهم
بعض العلماء ان الايمان في اللغة ايضا هو العلم والمعرفة لانه عبارة عن التصديق وهو ان ينسب في القلب
نسبة التصديق الى الخبر او المخبر بان يعلم ان الخبر او المخبر صادق من غير اذعان وقبول لذلك وحكم الخبر
ويقول انه راي دفعه بانه ليس كذلك بل حقيقة التصديق في اللغة ايضا هو الاذعان وقبول لذلك الخبر
وحكم المخبر بحيث يقع عليه الاذعان اذ الاذعان والقبول اسم التسليم على ما صرح به الامام بوقوع اسم التسليم

على التصديق والاذعان الامام الغزالي جعل فرقا بين العلم والتصديق واعلم ان الايمان لما كان
عبارة عن التصديق دون العلم احتيج الى الفرق بين العلم والتصديق فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق
التكذيب وضد العلم والمعرفة الشك والجهالة وقال الغزالي التصديق عبارة عن التسليم فانه لا يكون مع الانكار
والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل البعض فقال ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبي يثبت
باختيار المصدق ولهذا يؤجر ويثاب عليه بخلاف العلم والمعرفة فانه ربما يحصل بلا كسب [illegible]
ان رئيس الحكماء عبد الله بن سينا صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور
هو بعينه المعنى اللغوي الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب وقال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانش
دو گونه است يكي دريافتن و دررسيدن و آن را بتازي تصور خوانند و دوم گرويدن و آن را
بتازي تصديق خوانند فانه صريح بان ما نلتمس في العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة
العرب وگرويدن في لغة الفارسية وينبغي لما عسى يذهب اليه بعض المعاندين ان گرويدن في المنطق
غير ما في اللغة الحاصل كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان منها ما قيل لو كان الايمان مجرد التصديق
لزم ايمان بعض من نص على كفره بوجود التصديق فيه كمن القى المصحف في القاذورات وشد الزنار
اختيارا [illegible] ومنها ما قيل ان التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا بخلاف التصديق المنطقي المقابل
للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كمن وقع في قلبه تصديق نبي عند اظهار المعجزة من غير ان يكتسب
الا باختيار فانه لا يقال في اللغة انه صدقه ولا يكون ايمانا شرعيا وكذا لا يكره فعلا لانه اما من الصورة
فمن مقولة الكيف او تأثر النفس من الصورة فمن مقولة الانفعال فاذن يكون هذا التصديق امرا آخر ليس من جنس
العلم ولذا يرده ما قاله امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع
العلم ومنها ما قال بعضهم انه جنس التصديق المنطقي الا انه يمتاز عنه بالاختيار ويدوم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به
ان فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال قيد بما علم بالضرورة مجيئه به ليخرج

الاجتهادي

الاجتهادي فان منكر الاجتهادي لا يكفر بالاجماع فان قيل هذا يخالف لمذهبهم من ان الايمان في اللغة
التصديق المنقول عن ائمة اللغة وموارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر اذ النقل خلاف
الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولانه كثر خطاب العرب به في الكتاب والسنة تعويلا على ظهور معناه عندهم
فانه صريح في كونه منقولا كما قال المعتزلة قلنا نحن لا ندعي انه عبارة عن مطلق التصديق بل عن التصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وبخلاف التكذيب فقط
لان اصل الامرين لازم اما كون الايمان في اللغة عبارة عن التصديق بامور مخصوصة وكونه منقولا
اللهم الا ان يراد بعدم النقل اعتبار المعنى اللغوي هنا وهو گرويدن غايته التعلق بامور مخصوصة
وان اردتم بالنقل هذا المعنى فلا نزاع ولا انحطاط عن درجة الايمان الاجمالي عن درجة الايمان التفصيلي
في تنزل الاتصاف بالايمان لان درجاته تحصره كما بينه البيان شارح لان التصديق ركن الايمان
على كثير ركن لا يحتمل السقوط اصلا بعذر من الاعذار وهو التصديق بمعنى انه لا يسقط ولا يحكم
بسقوطه مع كونه متصفا به ويحكم بايمانه لا بمعنى انه لا يزول اصلا وركن يحتمل السقوط وهو الاقرار
فانه قد يحتمل السقوط كما في حالة الاكراه فانا نحكم بسقوط الاقرار مع الحكم بايمانه ان كان ممن يؤمن به والحاصل
ان من كان مؤمنا مصرا على ايمانه اذا اكره فيسقط الاقرار دون التصديق هذا اذا احضر التصديق
بالقلب والاقرار باللسان فافهم فان فيه بعض الخفاء ولو سلم ان التصديق غير باق في تلك الحالة فان الشارع
جعل المحقق الثابت المعلوم على اليقين في حكم الباقي وان لم يكن باقيا في الحقيقة وهذا الجواب تنزلي تسليمي
يثبت كونه في حكم الباقي لكونه باقيا في الظاهر ورد ما قيل على التصديق [illegible] فلا يصح بانه باق والحاصل ان التصديق
حين يحكم ببقائه لا يلزم طريان العدم عليه ولا يجعل في حكم الباقي [illegible] بل يحكم بانه في حكم الباقي بسبب طريان
العدم عليه بل يحكم بانعدامه ولا يجعل باقيا وتسميته بالمحقق الثابت في هذا الحال انما هو باعتبار ما كان عليه
من التحقق والثبوت قطعا على ما شهد به تقرير الشارح وانه في الاعتراض استبعادا وردا على عدم

احتمال التصديق السقوط او دوام بقائه حتى لا يصلح جعل الايمان عبارة عنه والقول بان كل
واحد من التصديق والاقرار يحتمل السقوط بواسطة زوال الاختيار اما في الاقرار فظاهر
في الطول الكلام مع اقتضائه عدم الحكم بالايمان على من اسلم بالاكراه الملجئ لزوال الاختيار بالاكراه
قطعا وكذا المؤمن المصر اذا اكره بالالجاء على الكفر يزول اختياره ويحتمل اقراره السقوط مع ان
تصديقه لا يحتمل فافهم هذا الذي ذكره من الايمان هو التصديق والاقرار مذهب البعض واعلم ان
هنا اربعة طرق الاول كون الايمان اسما لفعل القلب واللسان جميعا وهو هذا والثاني كونه فعلا
للقلب فقط والثالث كونه فعل اللسان فقط والرابع كونه فعلهما جميعا مع سائر الجوارح فالاول
قول من هو اسم للتصديق والاقرار جميعا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ابو العسر البزدوي
ويحكى عن ابي حنيفة فعلى هذا من صدق بقلبه الامور المخصوصة ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون
مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق الدخول في الجنة ولا النجاة من الخلود في النار وعلى الثاني يكون عبارة عن
التصديق عند الجمهور [illegible] واليه ذهب جمهور المحققين الا انه التصديق بالقلب وعند البعض
اسم للمعرفة واليه مال الاشعري وعند البعض كلام نفسي آخر غير المعرفة والتصديق وهو التسليم وقيد الجمهور
يحتمل ان يكون [illegible] هذا وايا ما كان على هذا التقدير فالاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
مثل الدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك لكن لا يكفي مجرد التكلم بالاخفاء لهذا الاغراض بل لا بد من الاظهار
عند الامام وسائر اهل الاسلام اما لاتمام الايمان فيكفي مجرد التكلم مرة ولو خفية ويحتمل ان يكون
[illegible] هذا ما قال فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه عند الخلائق او غيره فهو مؤمن عند الله تعالى لوجود التصديق
القلبي الذي هو الايمان كالمنافق وبالعكس انه مؤمن عند الخلائق كافر عند الله فظهر ان من
فهمه كان قادرا او ترك التكلم لا لاجل الاباء لانه العاجز كالاخرس خرج مؤمنا اتفاقا والمصر على عدم الاقرار بعد
المطالبة به كافر وفاقا ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وهذا اختيار الشيخ ابي المنصور الماتريدي

فان قيل

فان قيل يلزم على وجود المشروط بدون الشرط فمن كان مؤمنا عند الله قلنا انه ليس شرطا للتصديق
الحقيقي وانما هو شرط لاجراء الاحكام رعاية لانه كما شرط الى الخاتمة امره وعلى الثالث هو الاقرار يجعل
اسما لعمل اللسان وحده فيكون عبارة عن الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي لكن قد شرط له مع معرفة القلب
حتى لا يكون بدونها ايمانا وقد شرط بالتصديق كما صرح به البعض حتى قال ان الاقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد اشترط لنا هما واليه
ذهب الكرامية كما بينه البيان شارح [illegible] اصحاب هذا الطريق بقوله فانهم بما قالوا [illegible]
ثواب الحسنة على القول وتعويلهم [illegible] على سبيل الاخبار حيث قال اسامة [illegible] لا اله
الا الله ذهابا الا انه لم يكن صدقا بالقول اجيب بان ما موصولة فيكون القول بالتحقيق هو المعنى وان
كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالثواب عليه لدلالته على المعنى الحاصل في النفس وان حمل على النفس
فهو نفس التصديق وحديث اسامة لنا في التحقيق لا علينا ولذا اورده الشارح [illegible] دليلا لاصحاب التصديق
انها [illegible] حين قتل في الحرب فقال [illegible] فان قلت نعم ان الايمان التصديق [illegible]
اصحاب التصديق [illegible] دليل اصحاب الاقرار [illegible] سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق لكن انما
يتم ما ذكرتم ان لو كان عبارة عن التصديق القلبي ليس كذلك لان اهل اللغة لا يعرفون ولا يفهمون منه
الا التصديق باللسان فان بنى اللغة ايضا على الظاهر ولان الشرع انما يطلق المؤمن على من تكلم بالدلالة
على التصديق الا ان يظهر ضده لا لمن صدق بقلبه دون لسانه لان القلب امر باطن لا اطلاع عليه
عليه ولا يبنى على الاحكام الشرعية ولذا ترى نحن نحكم بالظاهر بكلمة الشهادة انه كلمة كانت باية حروف
والفاظ حصلت ونحكم بايمانه من غير استفسار [illegible] لعدم الاطلاع على السرائر [illegible] علام الغيوب
فاذا يكون الايمان اسما للاقرار المقيد بالتصديق القلبي دون التصديق فقط والجواب قلنا [illegible]
هذا الجواب من جملة ادلة اصحاب التصديق على مدعاهم بكلمة صدقت على صيغة الحكاية مقرون للنبي [illegible]

لكن في عدم الحكم نوع خفاء فإن هذا النوع من الإيمان الإجمالي كما لا يخفى وكذا إن وكذا المعتبر في التصديق
هو القلبي وعلى هذا بعض المعتبرين باللسان كعدم تصديقه القلبي وما هم بمؤمنين أن المقصود من القلب
بل من ظاهر اللسان فقط ولكن قولوا آمنا نفي الإيمان منهم لعدم تصديقهم القلبي لكن ما لا كان الإقرار إن
يقولوا آمنا نفي الإيمان لانتفاء شرطه وهو التصديق القلبي لأنهم ما يقولون بأن الإقرار باللسان وحده
إيمان كيف ما كان بل بشرط انضمام التصديق القلبي إليه غاية لا يكون المجموع أو التصديق وحده
إيمانا عندهم لا يكون الإيمان عبارة عن التصديق وانتفائه فيهم وأما المعتبر باللسان وحده فهذا الطريق
الثالث من الطرق الأربعة المذكورة فيسمى مؤمنا لغة وشرعا ولو دفع الشرع كما أن اللغة لكان أظهر
لكن بناء على ما ذكره من اعتبار أهل اللغة لا يعرفون من التصديق إلا التصديق اللساني وفيه بطء شيء وأما النزاع
بين أصحاب التصديق والإقرار فيما بينه وبين الله فلا شك أن المعتبر باللسان إذا لم يصدقه بقلبه كان كافرا عند
الله يحكم بكفره في الأولى والآخرة لكن أصحاب الإقرار سوى الكرامية ربما يحكمون بأنه مؤمن شرعا ولا يقولون
بأنه مؤمن عند الله لانتفاء شرط الإيمان وهو هذا فإن النزاع لفظي في تسميته مؤمنا في نحو [illegible]
ونحو كمقطوع اللسان أو الساقط الآلة فلو كان الإيمان عبارة عن الإقرار لما حكم بإيمانه لانتفاء
الإقرار باللسان ويحتمل أن يقول أصحاب الإقرار كون الإيمان إقرارا باللسان إنما هو فيمن يقدر على التكلم
ويكفي [illegible] بعد ذكر اللسان والمراد هو التكلم وأما من لا يقدر على التكلم أصلا فربما يجعل
الإيمان في حقه الأمارات الدالة على التصديق القلبي بشرط الانضمام على أن الأحكام دائرة على الأعم
الأغلب دون الشذوذ والنوادر نعم ربما يتم على مذهب الكرامية فإنهم يقولون إنه هو الإقرار فقط ولا
يشترطون التصديق ولا المعرفة ويحتمل أن يكتب مرادهم الإيمان الشرعي أيضا إذ هم يقولون
إن من أضمر الكفر وأظهر الإيمان يكون مؤمنا إلا أنه يستحق النار أبدا ومن أضمر الإيمان ولم يتفق منه
الإظهار والإقرار لم يستحق الجنة كما قال وما كان مذهب جمهور المتكلمين هذا هو الطريق الرابع

من الطرق

من الطرق الأربعة وهو أن يكون الإيمان عبارة عن التصديق القلبي والإقرار باللسان
وهو التصديق باللسان وأفعال الجوارح ذهب إليه جمهور العقلاء وهو المنقول عن
العلماء أن الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان لكن قد يجعل تارك
العمل داخلا في الكفر كما ذهب إليه الخوارج أو خارجا من الإيمان غير داخل في الكفر كما ذهب
المعتزلة وهو القول بالمنزلة من هذا القول توهم بعضهم من مذهب المعتزلة أن مرتكب الكبيرة
لا يدخل الجنة ولا النار وذهب كثير من السلف وجميع أئمة الحديث وأصحابه [illegible] إلى أن تارك العمل
لا يخرج عن الإيمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار لكن لما ورد على هذا المذهب
أما الضعف فإن انتفاء الركن يستلزم انتفاء الشيء فكيف لا يبقى الإيمان مع انتفاء الأعمال
وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للإيمان أشار المحشي إلى نفي ذلك بأن الإيمان لا يزيد
بل ربما ينحل بخلاف الأعمال بديهة الأول أن الأعمال المراد من العمل هنا هو العمل بالأركان
بقرينة المذكور سابقا فلا احتياج إلى تقرينه بالتوصيف الذي هو غير التصديق والإقرار
لما أن حقيقة الإيمان هو التصديق لا غير وإنما الغير شرط الإجراء الأحكام والتكميل و
لأن النص والإجماع انعقدا على أنه لا يصح الإيمان عند معاينة العذاب والاعتراف بحضور
الموت فظهور أمارات هو هذا سمي إيمان اليأس ولا خفاء أن ذلك إنما هو التصديق والإقرار
لا مجال للأعمال ولأن النصوص دالة على امتثال الأوامر والاجتناب عن المناهي بعد ثبات
الإيمان كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام عطف الأعمال على الإيمان فيدل على أنهما أمران
متغايران وهو مؤمن حال كونه مؤمنا وهو صالح في هذا الشرط للعمل الصالح فلو كان العمل جزء
الإيمان لزم كون المشروط جزءا من الشرط ولا يخفى فساده لكن لهم أن يقولوا إن المراد من الإيمان
في هذا يحتمل أن يكون هو المعنى اللغوي ونحن لا نقول بأن العمل جزء منه بل هو جزء من الإيمان الشرعي

ولم يثبت انتفاؤه على ما مر في إثبات أن الكبيرة لا تدخل العبد في الكفر وقد يستدل بأن الطاعات
لو كانت جزءا من الإيمان فإما أن يكون جميع الأعمال فيلزم أن لا يكون تارك البعض مؤمنا
والإجماع على خلافه أو كل عمل على حدة فيكون المستقل من طاعة إيمانا آخر فيتعدد الإيمان
وبأن الإجماع على أن الإيمان شرط العبادات وبأن النبي عم لم يجب جبريل حين سأله عن الإيمان
إلا بالتصديق دون الأعمال ولا يخفى أن هذه الوجوه مع ما فيها من الضعف والنزاع المتقدم
إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان بحيث إن تاركها لا يكون مؤمنا كما
يكون كافرا عند المعتزلة فإنهم يقولون إن الإيمان لغة التصديق لكن نقل إلى
الشرع جعل اسما لفعل الطاعات من التصديق والإقرار والأعمال فإنما لا يجب على طريقة أهل
اللغة بل على الشرع فإذن يكون المؤمن من أتى بما جعل اسما للإيمان في الشرع سواء أتى باللغوي
أم لا فيرد عليهم ما ذكروا ولو قرر أجابوا بما ذكرنا من أن المراد من الإيمان في الآيات المعنى اللغوي
لا الشرعي والأمر يجري يوم القيامة إذ المؤمنون لا يختصون بالسوء يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه ونحو ما فيه واستدلوا على ذلك بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم
إلى بيت المقدس بإجماع المفسرين من هذا ذهب البعض إلى أن الإيمان هو فعل العبادات والأعمال ولقوله
وذلك دين القيمة إلى كل المذكور من إقامة الصلاة وغيرها وهو الدين المعتبر وهو الإسلام لقوله تعالى
إن الدين عند الله الإسلام والإسلام هو الإيمان كما ذهب إليه الشافعي وحكي عن المالك والأوزاعي هكذا
والحاصل أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل وهو الكافي في دخول الجنة وهو حقيقة الإيمان وهو التصديق
وحده أو مع الإقرار وعلى الكامل المنجي وهو التصديق والإقرار والعمل وعطف الشيء على نفسه أو دخول
المشروط في الشرط وغير ذلك إنما يلزم لو جعل الأعمال جزءا من الإيمان بالمعنى الأول وليس كذلك بل هو جزء
من الإيمان الكامل ولم يعطف عليه كما لم يجعل مشروطا به غاية ما فيه عطف بعض الأجزاء على البعض كاشتراطه

وانت

وأنت خبير بأن عطف الشيء على نفسه وغير ذلك من المفاسد على التقدير الأول أيضا إنما يلزم لو كان
المراد من الإيمان المذكور ما جعل العمل جزءا منه وأما إن كان غير ذلك فلا يرد على المعتزلة أيضا لأنهم يجعلونه
جزءا من الإيمان الشرعي كما أن التصديق والإقرار معه وما قيل إن صحة الإيمان عندهم الشرعي
لا غير إذ نقل من اللغوي إليه فصار فيه حقيقة وكذا المراد من الإيمان في الآيات المذكورة هو الشرعي
فيرد الاعتراض عليهم البتة لا علينا لتفصيلنا الإيمان فمدفوع بأنه لا ينتهي إلا بنص صريح أو رد هذا
عليهم فجوابهم قلنا مثل ما أن صحته لا تزيد ولا تنقص واعلم أن القوم كما اختلفوا في صحة
الإيمان اختلفوا في أنه هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا فذهب أبو حنيفة وأصحابه وجمع
من العلماء كإمام الحرمين إلى أنه غير قابل للزيادة والنقصان لما مر أنه التصديق لكن لا مطلق التصديق
بل التصديق البالغ حد الجزم ولا يتصور فيه زيادة ونقصان وإلا لم يكن بالغا حد الجزم وذهب
الشافعي والأشاعرة والمعتزلة إلى أنه قابل للزيادة والنقصان ذهابا إلى أن التصديق وإن كان
بالغا قابل للزيادة والنقصان والشدة والضعف قوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان جواب
دخل مقدر وبيانه أن الأدلة النقلية دالة على أنه يقبل الزيادة ولهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وكان
هذا تسليم للزيادة في الظاهر ولا خفاء أن في ذلك تصديقات متعاقبة متعلقة بأمور متعددة فليس
هناك تصديق واحد بالغ يتعلق بشيء واحد قد يتقوى ذلك شيئا فشيئا فانتقل من النقصان إلى
الكمال على ما هو المراد من زيادته ونقصانه نعم يتفاوت شدة وضعفا وليس ذلك من الزيادة في شيء
والحاصل أن المراد الزيادة في الكم ولا زيادة على ذلك أصلا بل الزيادة إنما تتصور بحسب الكيف
فإن أرادوها فلا مشاحة في المعنى وثبتها لكونه غير متصور في غير عصر النبي عم نظرا إلى ما يطلع عليه
فقال [illegible] على ما يجب الإيمان به في غير ذلك العصر كعصر الأئمة المجتهدين يرد في عصرنا هذا والإيمان
أي والحاصل أن الإيمان كأنه دفع لما قيل يكفي في غير ذلك العصر الإجمال والتفصيل أيضا مفصلا

لو لم يصدقه بوجوب الصلوة وتحريم الخمر عند الزوال بل قال كلما جاء به النبي فهو حق ولم يتلفظ غير
هذا كان كافرا لما ينافي الجمهور وما ذكره الاجاري كانه قيل لو كان التفصيل لازما لكان اكمل
لما قال العلماء ان الاجمالي لا ينحط عن درجة التفصيل اجاب بان ذلك انما هو في الاتصاف
باصل الايمان وهو التصديق لا في زيادة درجاته ونقصانه صعوبة وقد يجاب عن النظر بان
المراد ان ما يجب الايمان به من الاصول والشرائع الكلية لا يتصور فيه تعدد اذ لا شارع بعده
غايته ان يستنبط من تلك الاصول اصول اخر كلية دون شرائع لا تتناهى فيكون تلك التفصيلات والاصول
في الحقيقة فروعا للاصول في ذلك العصر فالايمان بها ايمان بتلك الاصول فلا يزيد في غير ذلك العصر
ما يجب الايمان به مع كونه خارجا عن اصول العصر ولا يكون داخلا فيها كما هو المراد من زيادة ما يجب
الايمان به فانهم لا يكون من الزيادة فيه اجيب بان المراد زيادة اعداد حصلت في كل ساعة وعدم
البقاء ولا اثنان ذلك كما قال الامام الحسن ان النبي عم منفصل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه
من مفارقة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى للنبي عم متوالي الامداد وليغره على الفترات فثبت للنبي عم اعداد
من الايمان ولا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكبر والزيادة بهذا المعنى اظهر كذا في شرح
المقاصد فيه شيء فانه يزيد بالاعمال الصالحة وينقص بالمعاصي عن ابن عمر قلنا يا رسول الله
ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ولهذا ورد
في الزيادة والنقصان وجه انهما على ما قالوا انه يزيد ولا ينقص اذ لو نقص لما بقي ايمانا وعن عمر لو
وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به اجيب بان [illegible] المذكورة في الترجيح [illegible] ولظهور قابلية
الايمان للزيادة عند جعل الاعمال جزءا منه وعدمها قال الامام الرازي ان هذه المسئلة ان سلم كون الايمان
قابلا للزيادة والنقصان فرع مسئلة كون الطاعات جزءا من الايمان فانا قلنا ان الايمان هو التصديق
فلا تتفاوت وان قلنا هو مع الاعمال فيتفاوت ثم اعلم منه ان المراد الزيادة في الكم والاقوى قابل بكيف

التصديق متفاوتا بالشدة والضعف قال في شرح المقاصد اشارات اسا بل ان يقال لم فهم التصديق ان العلم
والظن ولم يتعلم التصور المنزه الاقسام فنقول لان التصديق حكم بشيء على شيء واعتقاد ذلك الحكم يقبل
القوة والضعف فاما التصور فقليل الاحصر المماثلة في الزمن فلا يتصور فيه امكان القوة
والضعف وقال امام الحرمين اذا حمل الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما
لا يفضل علم علما واذا حمل فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
فاذن يصرف ما دل على زيادة الايمان على الايمان الكامل وهو المجموع وما دل على عدم قبول الزيادة
يصرف الى اصل الايمان قيل على تقدير كون الايمان اسما للمجموع او بان لا يحتمل الزيادة والنقصان
لانه مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا وقال بعض المحققين من
افضل المتأخرين عند الملة والدين قال في المواقف لا نم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة و
النقصان كيف سواء جعل الايمان اسما للمجموع او التصديق المجرد فانه قابل لهما اما اذا
كان اسما للمجموع فبالاتفاق واما اذا كان التصديق فانه قد يشتد ويتقوى وضعفا ولهذا
عين الزيادة والنقصان واعترفت ان المراد ان الزيادة في الكم ولو اريد الزيادة في الكيف
فلا نزاع اصلا بين العقلاء بل له مراتب من اجل البديهيات الى اخفى النظريات على ان الكلام كما سمعت في التصديق
البالغ الجازم بحيث لا يحتمل النقيض وهو لا يتفاوت وقيل انه لا يتصور الا باحتمال النقيض ولهذا اراد
وليقبل التصديق الزيادة او للزيادة تصديق ابراهيم عم قال ابن ملك في سؤاله ارني كيف تحيي الموتى
ولكن ليطمئن قلبي ولم يقل لا اصدق لحصول التصديق بل طلب الزيادة على التصديق وعبر
بالطمأنينة فلو لم يكن قابلا للزيادة لما قال عم وهذا انما يبطل الحشوية كجهم بن صفوان وابن
الحسين الصالحي وقد مال اليه الكثيرون وقد يذكر ان الايمان هو المعرفة ان معرفة ما علم مجيئه بالضرورة
مثل معرفة الوحدانية وسائر ما يليق به والتنزيه عما لا يليق به كما كانوا يعرفون ابناءهم

بحيث نوع الاقتباس وكتمان ما فوكه الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم من الغلط بكونهم
لعدم التصديق منهم ولان بعض الكفار كان جهلا يعرف الحق يقينا وانما ينكر عنادا واستكبارا وكذا قوله تعالى
وجحدوا اي انكروا بها اي بتلك الاحكام واستيقنتها انفسهم والحال ان انفسهم كانوا عالمين بتلك الاحكام
على اليقين فتعين ان الايمان غير المعرفة والا لما صح سلب الايمان عن العارفين لكن لا بد من بيان الفرق بين
المعرفة والتصديق ليصح الحكم بان التصديق ايمان دون المعرفة وقد تبين منه ولهذا اي لثبوت الاختيار
المصدق يثاب عليه بناء على ان الثواب انما يترتب على الافعال الاختيارية ولهذا اي جعل التصديق عبارة
عن الربط بحيث يشبه بالاختيار ما ذكره بعض المحققين يعني قال بعض المتأخرين وتحقيق هذا المقام زيادة
تحقيق ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة باختياره الصدق الى المخبر ونسب
التصديق الى المتكلم اختيارا حتى لو وقع ذلك الانتساب والنسبة في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا
اصطلاحيا معتبرا في الايمان وان كان معرفة مثلا ان من شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم لم يكن مصدقا
عرفا وشرعا وان كان عارفا فتعين ان الايمان غير المعرفة بل غير التصديق ولهذا اي ما قال بعض المحققين مشكل جدا لان
التصديق الذي جعلوا الايمان عبارة عنه من اقسام العلم فهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية كما هي
الافعال التي تصدر من النفس من غير ارادة واختيار فلا يصح اعتبار الاختيار فيه حتى يكون بالاختيار ايمانا دون
بالضرورة حصول وقوعها سماعك ان هذا التصديق عندهم غير التصديق المنطقي المقابل للتصور وقد
صرحوا به حيث قالوا معناه نسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي
المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار ثم ربما المنع اعتبار الاختيار في التصديق البتة للاجماع على ايمان
من شاهد المعجزة فوقع في قلبه تصديقه واقراره [illegible] دليل على كونه من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فالذي يحصل لنا عند اقامة البرهان هو الاذعان والقبول لذلك الحكم لا ايقاع النفس اصلا وما يشرع من كون
التصديق المنطقي خلا اختيار [illegible] من ان ما قيل انه ايقاع او انتزاع بحسب الالفاظ وعبارات والتحقيق

ان ليس للنفس فيها فعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او لا ثم يحصل تلك الكيفية كانه
قيل لو كان التصديق كيفية نفسانية دون اختياري لم يصح التكليف بالايمان فلم يكن تحصيل مكلفا
بالايمان هذا اجاب بانه قد يكون تلك الكيفية بالاختيار في مباشرة الاسباب كالقاء الذهن وصرف
النظر في التعرف ونحو التوجه ودفع الموانع وكذا توجيه الحواس وغير ذلك من الافعال الاختيارية
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان لكونه اختياريا بهذا الوجه وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا
اختياريا اي يحتمل ان يكون هذا هو المراد من كون التصديق سواء كان منطقيا او لا ويحتمل ان يكون
هذا مرادهم بجعل هذا التصديق اختياريا لكن لا وجه اذن لتخصيصه بهذا التصديق لعمومه التصديق
المنطقي على ان اثبات مثل هذا التصديق دون بلا دليل ولا يكفي المعرفة المجردة في تحقق الايمان بدون
الكسب والاختيار لان ما هي المعرفة قد يكون وقد يحصل بدون ذلك الكسب الاختياري كما في شاهد المعجزة
انه ليس يعني كون المأمور به مقدورا اختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل الذي ربما يتنازع في كونها
الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية المعبر عنه بالتأثير النفساني بل يصح تعلق قدرته به وحصوله
بكسبه واختياره سواء كان من نفس الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنطق
مأمورا فاعلم انه لا اله الا هو فانظروا ماذا في السموات والارض او الانفعال او غير ذلك بل الواجب
المقدور المثاب عليه بحكم الشرع من غير اعتبار ما عند الله تعالى من تلك الامور لا بحدوثها فيكون الايمان
كيفية نفسانية لا ينافي كونه مأمورا به اختياريا مقدورا للمكلف بقدرته بتوفيق الله تعالى لكسب تلك
الكيفية النفسانية ثم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية كان قبل البعث فقد وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء
الامة ان التصديق هو المعرفة والعلم والاعتقاد كما روي عن امير المؤمنين علي ان الايمان هو المعرفة
ولا يلزم التصديق اجاب بان المراد من المعرفة هنا التصديق المعبر عنه بكرويدن وهو وان كان من جنس العلوم
والاعتقاد لكنه مشروط في الايمان بقيود وخصوصيات كالتحقيق والاختيار وترك الجحود والاستكبار

ولعل المشار اليه ذلك الا انه بقوله الايمان هو المعرفة والمعرفة نفس التصديق وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك المعنى المعبر بحصول النسبة بحصول المعرفة اليقينية بهذا المعنى المعبر وتذكير الضمير باعتبار
المعنى للكافرين المعاندين المنكرين مثل ابي جهل وابي طالب لم يحصل لهم الا المعرفة المجردة المشوبة بانواع
الشكوك وعلى تقدير الحصول الحصول التصديق اليقيني فتكفيرهم في الشرع يكون بانكارهم باللسان
على ما هو المعتبر في الايمان الشرعي واصرارهم على العناد والاستكبار لكن زيف الشيخ هذا الكلام بانهم عند
الله وكفرهم في ظاهر الشرع فقط وبالرجوع عما قيل انه التصديق وبالجملة لا يخلو الكلام في هذا البحث
عن اضطراب حتى قيل غاية فاعلم من المذكور ان يجوز كون الايمان المعبر عنه بالتصديق علما يقينيا ومعرفة
قطعية لكن امام الحرمين والرازي وغيرهما من الاكابر صرحوا بان التصديق من جنس كلام النفس غير العلم و
الارادة قلنا انما هو قولهم ان كلام النفس غير العلم والارادة انه ليس عينهما لكن يكون علما او ارادة بل كل ما
يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او اذعانا
او خبرا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاقهم فاذن
كون التصديق والايمان كلاما نفسيا لا ينافي كونه نفس العلم اليقيني وهذا قول بكون الكلام النفسي هو العلم
ولقد عرفت الفرق بين الكلام والعلم لكن لكل ان يعتمد على ما شاء قال ابو المعين النسفي في التبصرة لا يلزم
من انعدام العلم انعدام التصديق فانا لا نعرف الملائكة والكتب والرسل باعيانهم مع ايماننا بهم والمعاندون
يعرفون الحق ولا يصدقون فدل على انفكاك التصديق عن العلم وبالعكس فلا يكون الايمان عبارة عن العلم والمعرفة
لكن المفهوم من كلامه تغاير التصديق لمطلق العلم لا مغايرته للعلم اليقيني المكتسب بالاختيار والايمان والاسلام
واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد لكن لا الانقياد الظاهر لعدم الانحاج بدونه بل بمعنى قبول الاحكام و
تصديقها والاذعان بها وذلك الخضوع والانقياد والاذعان حقيقة التصديق اذ التصديق ليس الا هو
الاذعان والانقياد الباطني وذكر الجمهور ان من اسلمت له صدقته وسلمته كما ان من آمنت به صدقته

فيتحدان لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول ويؤيده انه يريد بهما متحدين
قوله تعالى في حكاية قوم لوط فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين انه علم يخرج من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين فان الاسلام لو كان غيره لما صح الاستثناء فاللازم باطل فكذا الملزوم لكن يكفي في الاستثناء التساوي
بحسب الصدق الفرد المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم والا يلزم استثناء الشيء عن نفسه وهو محال
وقد يستدل على الاتحاد بوجوه اخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
ولا يخفى ان هذه الوجوه ليست [illegible] انا نحن على تعلق الشرع فلا احتمال الشرع ثبت ما ادعيناه من الاتحاد بل انهما
متحدان مطلقا على كل وجه اذ الاسلام ايضا هو التصديق من القلب واللسان والتصديق كما يكون قلبيا
يسمى حينئذ الايمان فكذا الاسلام بمعنى التسليم والانقياد القلبي وكما يكون التصديق باللسان كما جعله بعضهم جزء الايمان
فكذا الاسلام بمعنى الانقياد الظاهري وظاهر كلام المشايخ منهم ابو المعين في التبصرة انهم ارادوا بالاتحاد عدم
تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر كما هو شأن التغاير بناء على تفسير الالفاظ فلو كان الاسمان
متغايرين يتصور احدهما بدون الآخر ويتصور مؤمن وليس بمسلم وبالعكس فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة
حكم ليس للآخر وهو ظاهر البطلان لا الاتحاد بحسب المفهوم كما هو في المترادف لحقيقة الاتحاد بناء على ان
مفهوم احدهما ليس مفهوم الآخر قطعا فيلزم التغاير على هذا وقد عرفت بما فيه مما ذكر في الكفاية وجه لعدم
التغاير بهذا المعنى فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما ان باعتبار هذه الطريقة لاستقامة او يجب الحكم الشرعي
ولا يتغايران على ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
الله ايمانا فان ابتغى احدهما حكما ليس بثابت للآخر ظهر بطلانه قوله اي اذا ارادوا ثبت للمسلم حكما لا يوجد في
المؤمن ظهر بطلانه بادعاء لعدم امكان اثبات امر لاحدهما لا يكون ثابتا للآخر فيكون هو على تقدير ثباته لان
القوم اتفقوا على امتناع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما وبالعكس وعلى ان ليس للمسلم حكم

لا يكون للمؤمن وبالعكس وعلى ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عم
ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم فيعلم من هذه الوجوه الخطابية عدم تغايرهما بالمعنى المذكور
فافهم فان قيل قد يقال دين الاسلام ولا يقال دين الايمان فيتغايران قلنا الدين هنا هو الطريقة الثابتة
من الرسول ولفظ الاسلام مشهور في طريقة النبي عم حتى صار كانه علم له لهذا اضيف اليه ولفظ الايمان دخل
المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يجر هذا الاسم للدين لذا لم يضف الى هذا فقد يفتقر في الايمان الى ذكر
المتعلق مثل آمنوا بالله فان قيل قوله تعالى [illegible] يدل [illegible] والمعتزلة انهما متغايران قلنا لفظ
الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن الانقياد والتسليم وهو الانقياد الظاهري
فمتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي ذكره ابو البركات قالت
الاعراب قيل هم من بني اسد جاءوا في سنة الجدب [illegible] والاعراب سكان البادية والمفهوم
من هذا انه اسم لقبيلة وان كانت من جملة العرب كما قيل هو لهؤلاء الصنف المقابل للعجم والاعراب منهم سكان
البادية خاصة والنسبة الى الاعرابي لانه لا واحد له ولكن قولوا اسلمنا فان هذا القول حكم في تحقق
الاسلام بدون الايمان فانه حكم باثبات الاسلام ونفي الايمان وكذا قد يعطف احدهما على الآخر مثل قوله تعالى
فما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام وكذا قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والعطف
يقتضي المغايرة ولو سلم دلالة على ما ذكر فيه فلنا في جوابه والحاصل ان اللازم تغاير الاسلام بمعنى الانقياد الظاهري
خوفا من السيف ووجوده بدون الايمان ولا نزاع فيه بل في ان الاسلام الشرعي المعتبر لكونه المنجي عنه قولهم
فلان آمن واسلم هل يمكن ان يوجد بدون الايمان فهو غير لازم [illegible] ثم ان مرجع الامرين الى الاذعان والتسليم
والمغايرة في الجملة متحققة هنا على ان العطف قد يكون للتفسير كقوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
عطف الرحمة على الصلوة على وجه التفسير فان قيل قوله عم كما نقل ايضا للقائلين بالتغاير فانه يدل بوضوح
الفرق على تغايرهما لانه سأل جبرئيل عن الايمان ثم سأل عن الاسلام وعدم الاكتفاء باحدهما وجوابه عم بذكرهما

ثم تصديق جبرئيل فيهما معا من اقوى الحجج على التغاير روي عن عمر بن الخطاب رض قال بينا نحن عند رسول الله اذ طلع
علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى النبي
فاسند ركبتيه الى ركبتيه ووضع يديه على فخذيه فقال يا محمد اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت قال فاخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قال صدقت الحديث الى قوله ثم انطلق فلبثت مليا قال يا عمر اتدري من
السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبرئيل اتاكم يعلمكم امر دينكم قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلامته
وذلك كان السؤال وقع عن احكامه المشروعة التي هي اساس الدين على ان النبي قد فسر الايمان بما فسر الله عن
الاسلام فدل على انهما متحدان كما قال عم لقوم وفد [illegible] جماعة من عبد القيس يسألون النبي عم
امر الدين ويرجعون اليهم ويعلمهم عليه السلام على النبي عم روي عن ابن عباس رض انه قال ان وفد عبد القيس
لما اتوا النبي قال من القوم او من الوفد قال الشك من الراوي قالوا ربيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد
غير خزايا ولا ندامى قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان ناتيك الا في شهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحي
من كفار مضر فمرنا بامر فصل نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة وسألوه عن الاشربة فامرهم باربع
ونهاهم عن اربع امرهم بالايمان بالله وحده قال اتدرون ما الايمان بالله وحده
قالوا الله ورسوله اعلم الحديث [illegible] وهو قولهم الايمان بضع وسبعون شعبة [illegible]
الباء [illegible] الاماطة الاذى عن الطريق الاماطة الازالة
والابصار والاذى هو ما يؤذي من عبر على الطريق ويحتمل ان يراد ما هو المراد من قوله
فانما ذلك قال اهل الحديث ايضا يدل على ان الايمان هو الاسلام [illegible] الامور المذكورة فقط وعلى
جواز اطلاق على كل واحد من تلك الامور هذا قيل ان معنا ما [illegible] لانها لا يخ اما ان يكون

مطلقين او يكون الايمان مقيدا والاسلام مطلقا او بالعكس فبين الاولين عموم من وجه وبين الآخرين
عموم مطلق واما ان يكونا مقيدين فلا يخلو اما ان يكونا كاملين فبينهما مساواة ان اعتبر التغاير
في المفهوم والا فترادف او ناقصين اذ الاسلام ناقص والايمان كامل فمباينة كلية او
الاسلام كامل والايمان ناقص فعموم مطلق وبالجملة فهذه سبعة اقسام للاتحاد الا بين المعتبرين
الكاملين لكن يتوقف ذلك على كون الايمان قابلا للزيادة والنقصان والمص لم يتدبر به ولا يخفى عليك
ما فيه من الاضطراب فان المص نفى قابلية الزيادة عن حقيقة الايمان في نفس الامر في نظر البشر
وقال باتحاد الايمان الشرعي بالاسلام فلكم بينهما على ان حقيقة الايمان الشرعي ايضا على تقدير
كونها عبارة عن امور معدودة لا تقبل الزيادة عند الانتقاص فيدان الايمان والاسلام اذا
ذكرا معا كان المراد بهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق
الباطن ومن الاسلام الطاعة وعن بعض الشراح ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان
كذا في كشف البزدوي اياك والمناظرة بهذا البحث فانه من دقايق علم الكلام ان كان للشك
فهو كافر اختلف القوم في دخول الاستثناء على الايمان فمنعه الاكثر وعلى المراد عن حقيقة بولاه
التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ولا شك في وجه والاستثناء ان كان للشك فهو
كفر لعدم التصديق ح وانتفاء الاقرار وان كان للتبرك بذكر الله والتاديب باحالة الامور
الى مشية الله تعالى او غير ذلك فالاولى تركه لما انه يشعر بذا الامر العظيم الغرر وجليل الخطر فانه
ليس كسائر الامور من الدخول والحصول وغير ذلك مما يدخل عليه الاستثناء عرفا لما انه يوهم الشك
والواجب في مثل هذا المقام الاحتراز عن ايهام الشك فضلا عن صحة الايهام ولهذا ان لا الاولوية
وعدم الامتناع قال المص لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز ان لم يقل لا يجوز بل قال لا ينبغي لكان
لا يجوز كيف لا يجوز يتحقق بامتناع ان يقول انا مؤمن ان شاء الله وقد ذهب اليه كثير من

السلف

من السلف من الصحابة والتابعين حكي عن الشافعي وابن مسعود وكثير من المحققين ان الايمان
يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله واستدلوا على صحته بوجوه منها انه للتبرك بذكر اسم الله
والتادب باحالة الامور الى مشية صرفا عن عدم الوقوع كما في حكاية ياجوج في هدم سد سكندر
بن فيلقوس الرومي ولهذا ورد في القران الكريم والحديث النبوي ذكر هذه اللفظة تعليما للعباد بالتبرك
والتادب قال الله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقال عم وانا ان شاء الله بكم لاحقون فانه لا مجال
للشك هنا لكن لا يفيد هذا الا مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا لما ان امر
الايمان ليس كغيره وكذا لا يدفع الايهام اللازم وكذا لا يتبين وجه اختصاص التادب والتبرك بالايمان
دون غيره من الاعمال ومنها ان التصديق الايماني المنوط به الفوز والنجاة امر خفي له معارضات
شتى خفية فالمؤمن وان جزم بحصوله في الحال لكن لا يامن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند
ملاحظة تفاصيل المستلزمات فيجوز ان يورده للشك في العاقبة والمال الآخر المخفي والحال فان الامور
المبنية ان لا بد وان يفوض الى مشية الله فيكون هذا الامر المخوف عليه غاية خوف في ليس هذا امر فوقك
كانه قيل ان الامور المتحققة الثابتة لا يستثنى كما لا يقال انا شاب ان شاء الله او انا موجود ان شاء الله
وغير ذلك فالتصديق على تقدير تحققها وثبوتها اولى لان الاستثناء لعظم قدره وايهامه بالشك اجاب
لان الثبات ليس من افعال الاختيارية المكتسبة حتى يتوهم ويرجى عدم زواله ولا مما يتصور البقاء عليه
اذ زواله ضروري والتعويض والتادب والشك في العاقبة انما يتاتى فيما يكسب بالاختيار غالبا ويرجى
بقاؤه بل يحصل نصيب عنه رعاية مظ كلفتعاه من الله بالاحالة في بقايه تزكية الانفس والاحاطة اللهم الا
لبعض الجبلة المتحيرين في اودية الحرمان الشبابية بل مثل قولك ان بلد قولك انا مؤمن مثل قولك انا ادخل الجنة ان مرض
عما كان الله ومتى ان شاء الله تعالى كما يجوز ويجري الاستثناء في هذا القول وغير ذلك على الموسط وعلى غاية
الخطر يجوز في انا مؤمن ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى هذا الوجه الذي عليه التعويض لا يرد العايلين

بصحة الاستثناء فالامام الحرمين قال ان الايمان الحاصل للعبد في الحال وفي هذا الزمان هو حقيقة التصديق
والاقرار وغير ذلك في مشية الله فجوز الاستثناء بالنظر الى هذا وان لم يات بالنظر الى الاول والحاصل ان
من قال بعدم الاستثناء وعدم الاحالة بل حكم بالحصول قطعا اراد الايمان الموافاة هو الايمان بالتصديق
حال حصول الكفر واول منازل الامن ولا ضعف ان الايمان المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحالة فهذا
الاعتبار صح الاستثناء الاجمالي نعم ربما لا يتاتى في حق من يامن عن سوء الآخرة العاقبة وفوت الخاتمة
مع جوازه ثمه للتبرك والتعليم والسعادة والشقاوة بالخاتمة وعلى ان الكل بارادة ومشية عندهم لا دخل
بقدرة العبد اصلا ولو جعل المبني عليه هذا الكلام له وجه بل ربما يشير الاول يكون العبد قادرا فاعلا ليس
كذلك عندهم والشقي من مات على الكفر وليس المراد من قولهم هذا ان الاعتبار للايمان في الحال ولا للكفر فيه
وكذا السعادة والشقاوة فانه معتبر بالاجماع من غير نكير بل مرادهم ان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها
بمعنى ان ذلك هو المنجي لا ما وجد في الحال ان لم يمتد وان استمر بحيث ينجي صار معتبرا من حيث النجاة والوجه
في تلك الحالة لا باعتبار وجوده من قبل والحاصل انه بمنزلة وجوده قبل ظهور فايدته منزلة العدم بناء على
اضمار الزوال على ما اشير اليه ان المعتبر الخاتمة لا الحالة وكان من الكافر برا وقد كان في كثير من الازمنة
الماضية من المقربين ولو اعتبر الحال لما جعل ذلك العين من الكافرين من سعد في بطن امه يعني من سعد في بطن
امه بتقدير الله ايمانه ومعلق علمه به وكتب الملائكة به لا يعرض شقاوة ولا يعتريه كفر لانعدام خلاف مراد
الله تعالى ومن شقي في بطن امه يعني بالعكس وقد قال عم ان العبد يعمل بعمل اهل النار وانه من اهل الجنة ويعمل بعمل اهل
الجنة وانه من اهل النار وانما الاعمال بالخواتيم وقال عم ان خلق احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون
علقة مثل ذلك ثم يبعث ملكا باربع كلمات فيكتب عمله واجله ورزقه وشقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح وان الرجل
ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخل الجنة الحديث
فعلم من هذا ان الاعتبار بالخاتمة ولا اعتداد بالحال فيصح الاستثناء في الايمان والقول بان الشقاوة لا تزول

والسعادة

والسعادة لا تتغير وما قيل ان العبد اذا اتصف بالايمان على الجمعة كان مؤمنا عند الله ومن علمه فلا يصح
الاستثناء اصلا وكذا ان الشقي قد يسعد بالايمان بعد الكفر والسعيد قد يشقى بالكفر بعد الايمان ولا
يلزم التغير في صفات الله لان الشقاوة والسعادة من صفات العبد فيجوز التغير عليهما وصفات البارئ الاسعاد
والاشقاء فلا تغير عليهما فمن هذه المسائل بتحقيق المرام فان مراد الاشاعرة ان الايمان المنجي لا يصح عليه الحكم
بالوجه بل تفوض الى مشية الله تعالى كما يشعر به مناجاتهم كان ما مؤمنا عن سوء الخاتمة فلا شك في صحة هذا الادعاء
وكذا المراد من عدم تغير السعادة انه من علم الله منه السعادة المعتبرة الى سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى
الشقاوة وكذا شقاوة الموافاة لا ينقلب الى السعادة وانقلاب غير هذه السعادة والشقاوة بعضها الى الانقلاب
الاسعاد والاشقاء نعم ربما يتبدل السعادة الظاهرة ولا يصح تعليق للايمان الحاصل للمحققين على المشية و
تمادى الشارح الى التحقيق بقوله والحق انه لا اختلاف في المعنى ان لا اختلاف بين الفريقين في المعنى وانما
النزاع لفظي يندفع بتحرير المبحث لان المراد من الايمان والسعادة ان كان مجرد التصديق ووجوه الاعمال
والسعادة الظاهرية فلا شك في حصوله ولا معنى في تعليقه الى مشية الله وان كان المراد الايمان المنجي وسعادة
الموافاة فلا قطع لحصوله في هذه الحالة بل هو مفوض الى الله ومشيته فمن قطع بالحصول يعني من حكم بوجود الايمان
حقيقة ولم يجوز الاستثناء وحكم بالتبدل بين المعنيين اراد الاول اي مجرد حصول تلك المعاني ومن فوض الى المشية
واجاز الاستثناء ومن حكم بعدم التبديل اراد الثاني اي المنجي وسعادة الموافاة وبالجملة لا شك المؤمن الكامل في ثبوت
الايمان الحقيقي وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو
حسن الخاتمة فمن ربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة بمشية الله حربا على منفرد ولا يقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حياتنا فيه ومماتنا عليه بحق من لا نبي بعده من خليفة ان يكون تامة
بزكاة ان نبي الله ورسوله وعبده ونبيه بما ان جلك الرسالة علمهم العلمية والاراض الاخلاقية
بل البدنية ايضا الذي هو البنا وقد عرفت مما ذكره في صدر الكتاب قيل الرسول نبي اتى بشرع ابتداء او بنسخ بعض

احكام الشريعة قبل لا يبين الوجوب على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا ولان النظام
المؤدي الى الصلاح وقيام حال النوع والجنس على العموم في المعاش والمعاد لا يستكمل الا ببعث الرسل
فيجب البعث على الله ولا كما زعمت الحكماء لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة الالهية والعناية
الصمدانية ولقد ذهب اليه جمع من المتكلمين من وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري تعالى
فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب وقوعه لاستحالة الجهل عليه لكن هذا
يؤول الى الوجوب بالاختيار بل غايته فيها الحكمة تقتضيه لطفا منه ورحمة لعباده كذا في سائر الالطاف بحيث
يحسن فعلها ولا يقبح تركها لا على سبيل الوجوب عليه بحيث لو لم لكان قبيحا ولا على ان يستحق المبعوث للرسالة
لاجتماع الاسباب والشرائط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء وارسال الى خلقه لما فيه من الحكم والمصالح منها معاضدة
العقل فيما يستقل بمعرفته كوجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم فيما لا يستقل به مثل معرفة كلامه ورؤيته
والمعاد الجسماني وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات حيث انه تصرف في ملك الله بغير اذنه وبيان حال
الافعال الحسنة تارة والقبيحة اخرى حيث لا اهتداء للعقول اليها الا بعد ذلك من المصالح التي لا تستقل بها ولا يطلع
عليها غير علام الغيوب كما زعمت السمنية والبراهمة واحتجوا عليه بوجوه منها ان البعثة تتوقف على علم المبعوث
بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك ومنها ان ما جاء النبي به ان كان موافقا للعقل حسنا عنده ويفعله
ويقبله والا فلا وان عجز عن ادراك حسنه وقبحه فيفعل عند الاضطرار والاحتياج بقدر الضرورة والحاجة ويتركه
عند الاستغناء ومنها ان العمدة في باب البعثة ارسال الرسل التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على
فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع على ان فيه
شغلا للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال من الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته ولا يمكن شكر نعمه فانه
وصف الممكن بالاستواء على وجه التقرير وبيان الحكم المرتب على الكائنات ينبغي لسبيل ارسال الرسل يمكن كما ذهب اليه بعض
المتكلمين من جواز الارسال وعدمه بدوا جبلي لا على المعنى الذي اراده المعتزلة ثم اشار الى ان وقوع الارسال حسب

لمبادي

لطبايع الامم ومقتضى الزمان فان لكل عصر واهله يختص باستعداد كلي خاص وقابلية معينة ومزاج مناسب
والنبي مبعوث بحسب تلك القابليات والاستعدادات كاختصاص موسى عم بما يبطل السحر لغلبته في ذلك
على الامم وعيسى عم باحياء الموتى وابراء الاكمه وبالتحدي بالفصاحة وجوامع الكلم لوقوع التفاخر في ذلك بالفصاحة
فان قيل يلزم من تكثر الرسل تكثر الحق لكثرة تعدد طرقه وليس كذلك قلت ان الاختلاف والتعدد لا يقدح في الوحدة
الاصلية وهي الدعوة الى الله ودين الحق كما لا يقدح اختلاف الوقت في نور الشمس في وحدته ان حل نور الشمس ويقال
على ان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق مشيرة الى انها الى الرب لكنها لا توصف بالاستقامة الخاصة
التي اشير اليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم وهو طريق التوحيد قال صاحب الكشاف والمراد به طريق الحق
وهو ملة الاسلام فان ذكر التبشير والانذار لا يستلزم التواتر بعد وتعيين المراد من هذه العبارة جمع عدد
الواصلين في انه اقل او اكثر بل المراد بيان ملة المطلعين على ذلك التبشير والانذار فبعد المراد من التواتر قطب
ذكر الزمان لان الاطلاع على مثل تبشير النبي عم لا يحصل الا للقطب فذلك لا يكون في كل عصر الا واحد خليفة عن
رسول الله يحفظ العالم من هذا قيل لا بد في كل عصر من نبي لتكميل النفوس بحسب الاستعدادات المختلفة في العلميات والعمليات
وتعليم الصنايع الخفية من الحاجات والعقد وربما وتعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص وان لم يكن نبي لا بد
من خليفة في اقامة تلك الامور كاستعانة عن روح النبي عم وكذا احوال الاجسام النافعة والضارة سواء كان نباتيا
مثل فروع السنبل والرقل او معدنيا مثل الزيبق والزنجفير وبرادة الرصاص او حيوانيا كاذناب الحيات
حكي ان مرارة الخطاف لو شربت امرأة تسقط منها شهوة الجماع وبالجملة النافعة والمضرة مما لا يحصى وكذا احوال
القضايا والاحكام منها ما هي ممكنات مستو طرفاه نظرا الى ذاته ويجوز فعله وتركه لا طريق الى الجزم باحد جانبيه
كصحة البيوع مثلا وفسادها وجواز بيع العبيد دون الاحرار وجواز نكاح الكتابية دون المجوسية بعد
اشتراكهما في الكفر وغير ذلك مما لا استقلال للعقول بادراكه ومنها ما هي واجبات وحرام كصوم شهر رمضان والايفاء
بالنذر او ممتنعات كصوم يوم العيد ووطي الامهات ولو من الرضاع وبالجملة ان العقول البشرية متفقة

على وجوب شخص كامل يعلم الناس امور الدين والدنيا ليتم امر العالم ونظام الوجود لان الانسان مدني
بالطبع يحتاج في امر معاشه الى التمدن والاجتماع مع بني نوعه بل جنسه قريبا كان او بعيدا او ابعد
للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق المزاج واللباس الواقي من البرد
والحر والمسكن الملايم للفصول المختلفة والسلاح من الاعداء والموذيات فان ذلك انما يحصل بالممارسة
والصناعة اذ الانسان الواحد لا يمكن من جميعها فلا بد ان يتخذ منها شيئا لا اكثر وذلك ذريعة الى الا يحرز ذلك
عما يحتاج اليه بقاء النوع وذلك التعاون لا يكون الا بالمبايعات والمعاوضات وذلك لا يستقيم
الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف لئلا يفضي الى الجور فيختل امر الانتظام لما يريد كل
احد على ان يستبد بما يحتاج اليه ويغصب عمن يقدر عليه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له
من شارع مميز باستحقاق الطاعة والانقياد لاختصاصه بامور على انه من عند الله لعدم
المعارضة فيها وايضا لا بد ان يخاطبهم ويلزمهم بالمعاملات على وفق ذلك القانون ويتبع
فعله وقوله في مواضع الاشتباه ومظان الالتباس اذ لو لم يكن كما ذكر لما انقادوا له ولم
يقبلوا قوله فتلك الخصوصية والاختصاص هي البعثة والنبوة وذلك انما هو بالوحي
وتلك الامور المختصة لمن وقف عليها ان يقر بنبوته ويتعارف هي المعجزة التي ايده الله تعالى
بالمعجزات هذا هو طريق الفلاسفة في اثبات النبوة ويقولون ذلك لان الانسان لا بد ان يجتمع فيه خواص
ثلاثة الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه وهذا كمال
قوتها العاقلة بحيث صارت نفسه القدسية بصفاء جوهرها وكثرة اتصالها بالمبادي العالية بحيث
لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا منها وزيادة قوتها المتخيلة بحيث تتمثل له العقول
المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمع كلامها ويخبر عما كان ويكون وغلبة قوتها المحركة بحيث يطيع
ويستقل له هيولي العناصر فيتصرف فيها تصرفه في بدنه فيقلب العصي ثعبانا ويبرئ الاكمه

ويشق

ويشق القمر فان فلكه بل السبعة مركب من العناصر على ان جميع معجزة واعلم ان البعض انكر المعجزة
استدلالا بان تجويز خوارق العادات سفسطة ولو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا
والبحر مدادا وغير ذلك من المحالات والبعض انكر ثبوتها للغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر
وهو لا يفيد اليقين لانه غير مضبوط بعدد وغايته ضابط حصول اليقين بحيث لا يحكم العقل بتواطئهم
على الكذب واثبات اليقين به دور والحق انها ثابتة ظاهرة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
والتحدي في اصل اللغة المنازعة وهنا المنازعة في النبوة فقيد التحدي هو ان يطلب المتحدي عن القوم
الذين يعارضونه ان يطلبوا منه ما يظهر عجزهم وبه احترز عن الكرامات فانها لا تقارن مع التحدي والارهاص
وهو العلامة الدالة على بعثة النبي قبل البعثة كتسليم الحجر وبعض بيوت مكة لنبينا عم وفي اللغة الاساس
يقال رهصت الحائط اي اسسته وهذا كانه تأسيس لقاعدة البعثة والنبوة قوله على وجه يعجز المنكرين
من جملة التعريف احتراز عن السحر والشعبذة ونحوها تارة يكون هذا القول مع عدم المعارضة
وتارة يقصد به اظهار صدق من ادعى النبوة وقيد الظهور على يدي المدعي احتراز عن انجلى الكا
معجزة من تقدمه من الانبياء وحجة النفس وعما ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية فلا فساد
ان يجيء شخص بعده بخبر قيل لا بد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا
الحجر فنطق بانه مفتر كذاب ورد بان قوله على وجه يعجز المنكرين يغني عنه وربما يذكر التحدي والتعبير
بناء على ظهورها وهذا الحد لا يليق بهذا المقام وقد فرغنا منه بعضها كما اذا ادعى احد لمحمد فان
قيل هذا قياس للغائب على الشاهد وهو انما يفيد في العمليات على تقدير ظهور جامع وقد اعتبر
هنا في العلميات بلا جامع قلنا هذا للتوضيح والتقريب الى الافهام القاصرة دون الاستدلال والقياس
فان احتمال الكذب يكذب بمعنى كونه ممكنا في ذاته بحيث لو جرد العقل وطبعه لا يحكم بامتناع الكذب
بل بامكانه لكن هذا الامكان لا ينافي حصول العلم القطعي بصدقه بحيث لا يحتمل الكذب اصلا انظر

قوله عند تحدي المنكرين اي عند معارضتهم خاص اشارة الى ان ظهور المعجزة مشروطة باقتران التحدي واحتراز عن الارهاص الذي فهو ايضا امر خارق للعادة دال على تعيين بعثة وعن الكرامة حاشية تونسي

فنظرنا انه اذا انهما النزاع

ان هذا قيد بتجويز العقل لان امكانه الذاتي بحيث يستوي طرفاه ينافي العلم اليقيني القطعي والا
لزم اجتماع النقيضين الصدق والكذب فانهم لا ينافي العادة اصح طرق العلم كما تقرر في الاصل
بان العادات تفيد العلم الجزمي كما قال القاضي ابو بكر الباقلاني ان اقتران ظهور المعجزات بالصدق من العاديات
من جملة الاسباب الموقوفة المتعددة كما انا اذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اقتران
الصدق ولا يقدح ذلك في العلم الضروري امكان المعجزة اي اظهار ذلك الامر الخارق وايجاده من غير
الله تعالى كما قيل ان هنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق منها امكان كون ذلك الامر من غير الله تعالى بان
يستند الى ماهية في نفس مدعي النبوة او مزاج بدنه او اطلاع منه على خواص بعض الاشياء بها تقدر على ذلك
او المناسبة ملكا واجب لاتصال كوكب او وضع فلكي وغير ذلك مما لا يطلع عليها غيره ومنها امكان ان لا يكون
التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله واما لتجويز غرض آخر مثل الامتحان والاضلال ولو تفضلا
من شاء ومنها كونها التصديق الكاذب بناء على شمول القدرة وانه فاعل ما يشاء وقد [illegible] بعض
العصاة ولو لا للاستدراج وزيادة تعقيلهم ومنها امكان ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة
الله تعالى او تكرر عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الكواكب الثابتة والبروج المستحكمة الى نقطها
المعينة وصورها الجزئية عليها حين ما رأيت بعد الخروج عن هذه الاوضاع والاشكال بعد اعصار ودهور
ادوار ومنها احتمال كونها مما يعارض ولم يعارض لعدم بلوغه الامر بعد رعاية المعارضة او المواضعة من القوم
في اعلاء كلمة الله او الخوف او تعلق بما لا او الاشتغال بما هو دونه حيث لا يبقى زمان ولم يتفق فرض معارضته
الى غير ذلك من الاحتمالات الواهية اشار الشارح الى دفعها اجمالا بان ذلك لا يقدح في العلم الضروري العادي
فان العقول السليمة تقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
لا بالنفي ولا بالاثبات [illegible] امكان عدم الحرارة بمعنى انه لو قدر عدمها [illegible] الحرارة بناء على قدرة
الله تعالى عليه لم يلزم منه محال لان سلبها [illegible] البرودة من النار لا ينافي امكانه فان الله قادر ان يخلق

البرودة في ذوات النار كما قال يا نار كوني بردا وسلاما وبالجملة لا نضايقه في افادة المعجزة اليقين لكن
بقي الامر فيمن ادعى النبوة كذبا واظهر امرا خارقا للعادة بحيث يعجز المنكرين عنه كما وقع في زمان
[illegible] كذاب والتقييد بالدعوة الى الحق [illegible] لا يفيد العلم شيئا او كونه مع ظهوره [illegible] هذا الامر في [illegible] على
ان ذلك للمنافات دون المشتق على انه ينقض بالسحر والطلسمات والعزائم عند الاقتران بالدعوة اللهم
الا ان يقيد المعجزة بالاشياء الالهية [illegible] حيث [illegible] في يد مدعيها وذكر بعض الافاضل في الفرق بين هذه
الاشياء ان للنفوس الانسانية تاثيرا في البدن كما للجواهر العالية في عالم الكون والفساد وليس في ذلك
التاثير لانطباعها فيه بل العلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها يقوى على التاثير
في جرم آخر بعيد [illegible] للعالم كاجزاء [illegible] الافلاك او بعض الاجسام فتنزعها حسب ارادته فيظهر
امر خارج مخالف للعادة وذلك الامر ان صدر عن نفس خيرة [illegible] مقرونة بدعوى النبوة مستندا الى
الله تعالى فمعجزات [illegible] ان لم يقارن بدعوى النبوة ولسحر ان صدر عن نفس شريرة ويكون هذا وله اعمال
مخصوصة وطلسم ان كان بامتزاج قوى سماوية بقوى ارضية ونيرنجات ان كان بالخواص العنصرية
ودعوة الكواكب ان كان باجرام فلكية وعزيمة ان كان بنفوس بعض الروحانيات واصابة عين [illegible] لسان
او غير ذلك ان كان الجد حاصلة بتلك النفوس فيراد المعجزة امر اظهره الله تعالى على يد مدعي النبوة
بدعوى الخلق الى الخير ولا يختص بزمان ومكان ويجري صاحبها ولا يمكن ان يتعلم ويعلم ولا يتصدى بالمعا [illegible]
ولا يتعلق صاحبه بالفسق بخلاف الامور الباقية هذا اما نبوة آدم عم انكر بعض الطائفة النبوة لان
النبي هو المبعوث للدعوة والسنة والاجماع على ان الدعوة لا يستلزم وجود المدعو قبل الداعي
على انه [illegible] امر ادم امر النبوة [illegible] القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر كانه قيل
لم لا يجوز ان يكون الخطاب لغيره لا لآدم رده بانه ليس في زمانه نبي آخر حتى يجب بل ليس في زمانه انسان
من نوعه فضلا عن [illegible] فذلك الامر اذن بالوحي [illegible] ان يكون [illegible]

بالوحي فهو مختص بالانبياء فثبت نبوته فان المتولي الشيطان بعيد الالقاء كما سمعت
واما نبوة محمد عم فانه رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله باتفاق اهل
الملل الا البعض من اليهود والنصارى وهم الذين لم يطلعوا على نبوة محمد عم لم تبدلهم من
التورية والانجيل ما فيه بيان نبوته او انكروا عنادا او استكبارا او تحدى اي جادل وعارض و
تنازع بالقران مع بلغاء [illegible] الكثرة حرصهم على ذلك الاتيان بمثله في اقصر سورة حتى خاطروا
اي اوقعوا انفسهم في الخطر بمهجهم جمع مهجة [illegible] عن المعارضة بالحروف اي المنازعة
بالحجج والنبذ والقتال اما المقارعة والمعاندة بالسيوف بدلوا المباحثة بالقيل و
القال اي المجادلة بالقتال مع توفر الدواعي اي كثرة الامور الداعية للنقل مثل الزامه
وتجهيل وعدم المصارف مما يدل [illegible] القران على ما هو شأن العلوم العادية فان
العلوم العادية اي العلوم التي تبتني على العادة ويلزم منها لا يبدل شيء من الاحتمالات واما
قال اظهر وتحدى فلتواتر ولقوله تعالى ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
فانه نهاية في التحدي وقال نعجز والا لهم ما اتوا به ولو اتوا لنقل ولم ينقل مع كثرة الامور المقتضية
له وانما قال مع توفر الدواعي لحصر الانفس والاولاد والاموال لانه عليه السلام كلف العرب
والعجم والانس والجن بترك اديانهم ورياستهم واوجب عليهم انقياد الابدان ونقص الاموال
وعداوة الاصدقاء وصدق الاعداء بسبب الدين وكل من هذه الامور شاقة على الانفس سيما
على اهل العناد من الذين كانوا اكثر الامم حمية حتى قيل ان هذا ارسل النبي عم فيهم فلا شك ان الانسان
مجبول على انه اذا منعه غيره عن رياسته ويدعوه الى الطاعة والانقياد له جاد لابطال امره لكن [illegible]
يقدر عليه ومعارضة القران في اقصر سورة مبطلة لدعوى النبي عم وانما قلنا مع عدم الصارف
لانه عليه السلام ما كان ذا [illegible] الامر بحيث يخاف [illegible] منهم [illegible] اذ اكثر [illegible] وبالجملة

فانه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وعجزهم عن الاتيان فيعلم من هذا علما عاديا صدقه ولا
يقدح احتمال عدم المعارضة او عدم النقل او غير ذلك من الاحتمالات الواهية مثل انزال
القران او على نبي قد اتفق له انه ادعى محمدا اولا ان دينه وان هذا الكتاب اخذ محمد هذا
الكتاب منه وقبله فلا جرم لم يظهر اسم ذلك النبي ويبقى ذلك الكتاب في يد محمد ومثل ان النبي قد طالع
كتب من بعد [illegible] من الانبياء فانتخب منها احسنها ثم البعض الى البعض فيكون المؤلف لهذا المجموع
محمد عم وان كانت المفردات موجودة قبله ومثل ان [illegible] صدر النبي عم كلمات وكلما وصل فيها كلمات جيدة
ذكر فائقة انتخبها ورتبها وجعلها قرانا من هذا يزيد بعضها وبعض اخر [illegible] ان سورة
الاحزاب زيد بكثير من الاعراف ثم نقص منها ويؤيده توقف بعض الاصحاب في ادراج السور والايات
الى شهادة الثقات من في رسول الله كما اختلف في كون الفاتحة والمعوذتين من القران ولو
كان من عند الله لما كان كذلك فان هذه الاحتمالات لا تنافي العلم الضروري العادي واما تعجيزهم فلكون
القران في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مع اشتماله على الاخبار المغيبات
الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم كلها واحوال المبداء والمعاد وجمع الانباء من النافعة
والضارة ولا يطرق [illegible] الاخر كتاب [illegible] وقد [illegible] على المعارضة مع القدرة
عليها بان كانوا قادرين عليها او لانه سلبها الله تعالى او سلب دواعيهم او سلب العلوم التي لا بد
منها في الاتيان بمثل القران فان العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها
مثل الحمد لله رب العالمين وروي عن عبد الله بن ابي السرح كاتب رسول الله من تكلم فتبارك الله احسن
الخالقين قبل املائه فقال له رسول الله اكتب هكذا انزلت فقال عبد الله ان كان محمد نبيا يوحى اليه
وانا نبي يوحى الي فلحق بمكة مرتدا ثم اسلم يوم الفتح واما ترتيبات مسيلمة اللعين مثل ما قال عند سماعه
الم تر كيف فعل الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب [illegible] وخرطوم طويل وعند سماعه

والذاريات والمبذرات ذرعا والحاصدات حصدا والذاريات قمحا والطاحنات طحنا
والخابزات خبزا وعند سماعه قرأ فلح من يلتم في صلوته واخرج الزكوة من ماله واحسب في اعاله
وعند سماعه والسماء ذات البروج والارض ذات الفروج والجبال ذات الثلوج الى غير ذلك من العربيات
البعيدة عن ان يتوهم في جنب فصاحة القرآن فجريان لا بد كل باللسان فضلا عن الكتابة في الزبر ان
ما موصولة فاعل قوله يبلغ القدر المشترك بين الاحاد مما اي من المنقول والضمير عائد الى الموصول
ولو عبارة عن المنقول اعني ظهور المعجزة تفسير للقدر المشترك حد التواتر مفعول يبلغ وان
كانت تفاصيلها ان تفاصيل تلك الامور احادا اي بطريق الآحاد لا نقل عنه بالتواتر امور خارقة
للعادة لكثرة واحد من تلك الامور مثل انشقاق القمر ونبوع الماء جمع كثير من قصعة صغيرة وغير ذلك
لم يبلغ حد التواتر بل يرد بالآحاد وهي ان تلك التفاصيل مذكورة في كتب السير وشرح الوقائع
المكتوبة في تهاليل النبي عم عن انس ان ابا بكر الصديق رض قال نظرت الى اقدام المشركين على رؤسنا
ونحن في الغار فقلت يا رسول الله لو ان احدهم نظر الى قدمه ابصرنا قال يا ابا بكر ما ظنك باثنين الله
ثالثهما وقال انس ان النبي عم اوتي باناء وهو بالزوراء فوضع يده في الاناء فجعل الماء ينبع من بين
اصابعه فتوضأ القوم قال قتادة قلت لانس كم كنتم قال ثلثمائة او زهاء ثلثمائة وغير ذلك من المعجزات المشهورة
وما قيل لعل ان يكون تلك الامور الخارقة بدوا في نفسه كما لبعض الاحجار والنباتات فانها تؤثر
في بلاد الترك ونواحي بلخاصية خواصها من السحب والرياح والامطار والصواعق ما لم يخبر
الشك عند سماعه حكي بعض العقلاء انا سمعت عن واحد من الثقات ان قوما ذا سافروا في الصيف
صاحبوا واحدا منهم له رياضة عظيمة يقوم استعمال بعض الاحجار والنباتات مستغنيا الى الدعاء في
الاستنزال الى المطر فيحدث سحابة فينزل مطر بحيث يسيل الاودية في ساعة وكذا يأخذ نباتا في يده فيحدث ريح
يدفع عنا البعوض والحر وسائر الموذيات فيبلغه اينما شاء وينفي اذا اراد الوقوف في المستقبل نوبة

اخرى منهم سحابة وريح مثل الاول والحاصل هذا عندهم الحاذ للمرور المحسوس واما جذب
المغناطيس للحديد على قوائم الدواب وحكاية مغناطيس فمشهوران وكذا ما قيل ان من افراد الناس من
يفعل افعالا عجيبة مثل اصحاب الشعبذة وغيره من النيرنجات فانا نقول من قلة التدبر في سوق
الكلام وسوء التأمل في احوال النبوة عليك بعض ما ذكرنا في دفع امثال هذه الشبهة ما تواتر من
احواله قبل النبوة حيث لقب بمحمد الامين وحكاية الرهبان مشهورة وحال الدعوة من الصبر والصدق
وبعد تمامها اي تمام الدعوة وهو زمان انقطاع الوحي وارتحاله من الدنيا والا فالدعوة باقية
الى حال المفارقة عن البدن فلا يتصور فيه البعدية بل الدعوة باقية ايضا بعده وان كان على سبيل
المجاز واقدامه اي التزام النبي عم على المقاتلة والمحاربة مع المعاندين حتى انه كان يجري ونقدم
على فحول الابطال الشجعان وثباته حيث لا تغير للوقوف لدى الاهوال اي عند انصراف الامور
الصعبة المهلكة مطلقا مفعول لم يجد فيه اي ما يطعن به لا في اقواله وان يجعل الله في محل الرفع فاعل
المصدر معطوف على المضاف اليه وهو الاجماع ثم بيان ثلثا وعشرين سنة لان النبي عم عاش بعد دعوى
النبوة ثلث وعشرين سنة في الاصح وقيل خمسا وعشرين سنة عن ابن عباس رض قال بعث رسول الله لاربعين
سنة فمكث في مكة ثلث عشرة سنة يوحى اليه ثم امر بالهجرة فهاجر عشر سنين ومات وهو ابن ثلث وستين سنة
عن عمار رض قال اقام رسول الله عم بمكة خمس عشرة سنة يسمع الصوت ويرى الضوء سبع سنين ولا يرى شيئا
وثمان سنين يوحى اليه واقام بالمدينة عشرا ويروى عن ابن عباس رض انه عم توفي وهو ابن خمس وستين
ويروى عن ربيعة عن انس رض انه عم توفي على رأس ستين سنة والاول اصح الروايات والاكثر وتنور العالم بالايمان
بعد الامتلاء بالكفر والطغيان فان الهند كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه والافتراء على الانبياء
وكذا اهل التورية والنصارى في العقائد الردية من التثليث في الحلول والاتحاد والمجوس في اثبات الالهين
وتحليل نكاح الامهات والبنات والعرب في عبادة الاوثان فقدوم محمد عم استنار العالم وانجلى الباطل

الى الحق ومن الكذب الى الصدق وبالجملة فان اجمع فيه من الاخلاق الحميدة الشريفة والكمالات العلمية والعملية
والمحاسن البدنية واشتملت شريعته على انفع الاعتقادات والعبادات والآداب في السياسات وجميع انواع
الحكم وانتصح ضعفه وقلة [illegible] اعوانه المحاربة جمع كثير عن نصر فضلا آرائهم وابطال مللهم
ردا لهم ولم يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وشدة شوكتهم وفرط حميتهم وبذلهم غاية جهدهم في
اطفاء انواره وطمس آثاره لا يكون الا نبيا بيد الحق وعند صادق وحاصل التنبوة والرسالة سوى
ملكا الى ان زمان البعثة زمان فترة الرسل وتفرق السبل واختلاف الملل واختلاف الدول والاشتغال
بالضلال مثل عبادة البقر وسجود الحجر والشجر للهند وعبادة النيران للفرس وتخريب البلدان للترك فيليق
بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد الدين فيلزم ظهر اصله فلهذا
ان كان ويوسس هذا البيان غير محمد فان نبوته اجلى من الشمس في الظهيرة واعلاه ان يستدل عليه بالحجة
الواحد لكن شعرا اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر واستدل المنكرون بنبوته عم
بانه لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى وعيسى واللازم باطل لبطلان النسخ لانه لو لم يكن لمصلحة خفيت وان كان
لا جلالهم بعلمها عند شرع الحكم المنسوخ فجهل وان علمها واهملها اولا ثم راعاها ثانيا فبداء بل جهل بالعواقب
ولانه يستلزم التناقض من كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه وتبحاد حسنا [illegible] وقد تواتر عن موسى تعادينه
وقد جاء في الانجيل ان عيسى عم قال اني ما جئت لتبديل دين موسى وشريعته بل لتكميل الجيب [illegible] ذلك بان يكون
بحكمه لا يطلع عليه الا هو مع ان هذا بيان مدة الحكم لا نسخ له وتواتر بقاء الدين عنهم ويلزم ايضا عدم
نبوة موسى عم لتحقق الانبياء قبله ولتعدد ورده في التورية السبعين وهي التي اتفق عليها سبعون من احبارهم
وكان نشأ في ابدل الى ابرهيم وكذا في تورية الربانيين وهي [illegible] ان موسى سال الله تعالى انه هل يكون
بعدك نبي لبني اسرائيل فقال الله تعالى اني اقيم لهم نبيا من بين اخوتهم [illegible] حاملين لمحمد عم [illegible]
ان لا يكون من بني اسرائيل والآخر ان يكون صاحب شريعة [illegible] جاء بعد موسى من الانبياء عم

جامعا للعزيز الوصفين بل وربما يجعل كتاب هذين المرسلين حجة بالغة والزاما تاما للمنكرين لنبوة محمد عم
وقد جاء في السفر الاول من التورية والسفر للتورية كالسورة للقرآن فيدل ان التورية سفر سفرا
قال الله تعالى لابراهيم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وجاء في السفر
الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من ساعير [illegible] الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والانجيل
على عيسى وانزال القرآن على محمد عم بمكة ومنها ما جاء في الاصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا ومتى لوقا باليونانية
نجى وهو عن يحيى النبي عم والاصحاح للانجيل كالسورة للقرآن وقيل كالمصحف انا اطلب بكم الى ابي حتى
يمنحكم ويعطيكم فارقليط ليكون معكم الى الابد والفارقليط في اليونان روح الحق واليقين وفي
الاصحاح الخامس عشر فاما فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء
ثم قال عيسى عم واذا اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني النبوة وقيل
المراد من الفارقليط الموصوف بكونه روح القدس هو احمد المشار اليه بقوله من بعدي اسمه احمد [illegible]
وفي السادس عشر من ذلك الانجيل اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق الى
لم يأتكم فارقليط وقال داود عم اللهم ابعث جاعل السنة كي يعلم الناس انه انسان بشر لا ابن
الله واشار ذلك مما كثر في كتب المؤلفين المطلعين على كتب الانبياء المتقدمين فانه يدل على نبوة محمد من غير
مجال الدفعها وحرفها الملك او بين آخر الاعاجيب تعتني والكاد للفروديات العالية ولتحقيقاته في السر
المكتوم للامام الرازي في باب العزايم ويحكى الذي في السماء احمد وفي الارض محمد وفي القرآن كما هو في
التورية مبد مبد وفي الانجيل طاب طاب وفي المصحف اسار اح وفي الزبور فارقليط على انه خاتم
الانبياء لا نبي بعده قال الله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس لقوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس بل الى الجن والانس لما تواتر في حقه عم انه رسول الثقلين وامام القبلتين
وللمصنف قد ادعى ان انه المتحقق من الجن الا ان ذا السورة كما زعم النصارى زعما منهم ان الاختصاص الى

البتة ثم انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين وقريبا من اصحاب الكلام يجوز اهل الديلمية بدا اصيابهما لااختلال دينهم بالتحريف والدليل على عموم بعثه وكونه خاتم النبيين ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واظهر المعجزة على دعوته وقد شهد القران بذلك فوجب قبوله وهو قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قوله لا ينافي عموم البعثة فانهم كانوا تابعين محمدا ولا ينافي الاتباع كما قال انه لو كان موسى مع تعصبه عن عيسى كما سمعت ان موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت يا رسول الله كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر اسم خاص في مدلوله بل علم لذكر العدد باعتبار جوهره دلالته عليه دلالة البعض فاذن لا يحتمل عدد الانبياء الزيادة والنقصان الا الزم اخلاء اللفظ عن معناه فهو احار عدم يحتمل الزيادة والنقصان الا ان الانبياء معصومون وسر العصمة ان يخلق في نفسه ملكة نفسانية تمنع عن الاتصاف بالقبائح وتاكد هذا الملكة بتتابع الوحي والبيان والاعتراض على ما صدر منه سهوا او بالعقاب على ترك الاولى قيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع صدور المعصية عنه لخاصية في بدنه او نفسه ورد هذا بانه يستلزم عدم المدح على اجتنابه عن المعاصي اذ الافعال الطبيعية لا يمدح عليها ولقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم فانه يدل على انه قادر على المعاصي وثباته على العصمة لم يكن لذاته بل بحفظ الله عنها وتثبيته عليها واما سهوا فعند الاكثرين وذهب الجاحظ الى جوازه زعما منه انه لا يدخل في الصدق المقصود بالمعجزة وهو بالاجماع الصحيح وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب وقد ذهب بعض منهم وجوز الشيعة ايضا اظهاره احترازا عن القاء النفس في التهلكة خلافا للحشوية فانهم ذهبوا الى جوازه عمدا اما العدم دليل الامتناع واما بالايات الدالة بظواهرها واما الخلاف بين الجمهور لا بين الحشوية والجمهور كما هو مسنون الكلام في اشاعة بل الدليل السمعي كما ذهب اليه اهل الحق او العقلي كما ذهب اليه

وذهب المعتزلة ثم هذا ذعم ان المعتزلة نفوا رد الاثباتهم ولا يخفى ان الشرك انما يلزم من اثبات شريك له واجب لذاته خالق للكائنات والاعراض وهم لا يقولون به على ان قولهم يؤول عند التحقيق الى مذهب الكسبية اذ هم يقولون ايضا ان قدرة العبد بقدرة الله وحده وانه فاعل مختار فلتتامل فان قيل لو كان كسب القبيح قبيحا لكان خلق الحسن ولم يفعله ولم يستحق المدح بسبب خلق الحسن كما يستحق لذاته فكذا خلق القبيح ولم يفعله فلم يستحق المدح في خلق الحسن ولم يستحق الذم في خلق القبيح فلتتامل لانه قد ثبت هذا جواب الزامي لا الزام ان تحلم قضية العرض في زعمكم قبيح وانه قبيح لو لم يكن له عاقبة محمودة وفي خلقه حكم ومصالح لا يطلع عليها الا علام الغيوب فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا فبطل الكلام في خلق العبد الذي جعلتموه قبيحا قطعا وان جعلتم ايضا عاقبة حميدة يلزم ان لا يلزم العبد عليه وان لا يوجد قبيح اصلا وان ضم ورود النهي في كونه قبيحا حتى لا يكون خلق الله قبيحا لعدم النائي فوقه يخرج عن طريق الزام ان الخطابة بل الجواب هو التحقيق وهو ان خلق القبائح مسلم لكن في شانه لاستحقاق المدح والشكر على خلق الحسنات والقبائح وايصال النعم والنقم لا الذم بخلق القبائح وايصال الطوالح انه المالك للكل والمتصرف في ملكه فله الامر كله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو ما يكون متعلق المدح والعاجل والثواب في الاجل فسر وبه لان الحسن انما يقال لكون الشيء ملائما للطبع كالفرح ورد الحبيب والقبيح لكون الشيء صفة كمال كالعلم وهذا ان المعنيان غير مرادين بل المراد هنا هو الحسن الشرعي المتعلق للمدح والثواب بمعنى الحسن فاعله في حكم الله مستحق المدح في العاجل والثواب في الاجل ولقد اختلفوا في حسن الافعال هذا المعنى هل هو شرعي ام لا فذهب الاشاعرة الى انه مجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يستقل بالحكم انه هو الحسن في حكم الله بل ما ورد به الامر فهو حسن من غير ان يكون للعقل جهة محسنة في حكم الله في ذاته ولا في صفة من صفاته حتى لو نهى عما امر صار قبيحا وبني مذهبهم لا على ان حسن الفعل ليس لذاته ولا صفة من صفاته وان فعل العبد ليس باختياره فلا يوصف بالحسن وجوزوا كون الاضطرار متعلق

الثواب بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فعند الاكثرين يكون الحسن بالمامور به وذهب المعتزلة وبعض علماء الحنفية الى ان العقل لكن العقول قد يستقل بادراك حسنه كحسن العدل والوفاء بالعهود وقد لا يستقل كحسن صوم يوم عرفة والشرع لما ورد بحسنها علم انه لولا اختصاصه بشيء لا يحسن لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء المعتزلة انه لذات الفعل كحسن الصدق وقال المتأخرون انه لصفة من صفاته كما يقولون ان الصدق انما يكون حسنا لو كان نافعا ولذا رخص افضل الناس بالكذب في بعض المواضع مع النهي عنه مبالغة هذا ما قالت الفلاسفة والجبائية ان الشيء في نفسه ليس بحسن ولا قبيح وانما يصير حسنا وقبيحا بالاعتبارات فان اللطمة باليتيم حسن باعتبار التاديب قبيح باعتبار الايذاء وبالجملة ان الحسن هنا هو متعلق المدح والثواب الاحسن ان يفسر الحسن بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليتناول الشمول متعلق بان يفسر ويحمل ان يتعلق بالاحسن على ما هو باب التعليل لكنه بعيد عن سوق الكلام يعني انما كان هذا التفسير احسن لشموله المباح بخلاف التفسير الاول فانه لا يشمل اذ المباح لا يمدح عليه بل يقتصر على الواجب والمندوب بل ارادته من غير اعتراض ومنع على فعله ويتوهم من هذا ان الارادة اعم من الرضا اذ ربما يكون الارادة باعتراض وهو يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل واعلم ان للقبيح ايضا معاني في مقابلة الحسن والمراد به ايضا هنا هو الشرعي وهو متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ومعنى كونه متعلق الذم والعقاب هو نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قيل متعلق الذم والعقاب لم يقل يجب يعاقب ويذم عليه لما عليه من الاعتراض والمنع عن فعله والا لزم على تركه والوعيد على تركه ما قال الله ان الله لا يرضى لعباده الكفر هذا دليل على انه لا يرضى بالقبيح لان الكفر من القبائح واذا ثبت عدم رضائه به ثبت عدم رضائه بجملة القبائح لان القبائح لا تختلف في كونه منهيا عنه وان بعضها اشد من البعض فلا يتوهم انه لا يلزم من عدم رضائه بالكفر الذي هو افحش القبائح سائر القبائح ودليل ايضا على انه يريد كفر الكافر حيث لم يقل لا يريد بتعلق بالكل سواء كان قبيحا او حسنا لا يتعلق الا بالحسن فبين الارادة والمحبة

والرضا مترادفة فالمراد من محبة الله تعالى ارادة الخير والتكريم للعباد ومن محبة العباد وارادتهم طاعة الله تعالى ومن رضاء الله ارادة اكرام للمؤمنين ومثوبتهم وايصال الجزاء الى العباد ومن رضاء العباد ترك الاعتراض واما الايراد بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ساقط بان المراد من العباد هم المؤمنون بدليل اضافتهم اليه نفسه قيل ان المشية انما يكون في الاكوان والارادة قد يكون في الاحكام والرضا هو كمال ارادة وجود الشيء والمحبة افراطه ولا يخفى ان الافراط مجاوزة الحد فيكون فوق الكمال وهو نقص وقد يكون فيها ولقد يلزم على ما قيل انه لا يرضى لعباده الكفر ان يتوقف الرضا الله تعالى وهو عجز اذ قد يقع خلاف مراده عجز والرضاء الحال منهما في طلب حصول المراد فكيف لا يكون حصول خلافه عجزا انما انه الى ما ذكره صاحب التبصرة وهذا توطئة لذكر دليل الاشاعرة في كون القدرة الحادثة وهي الاستطاعة في حق العباد وتعلق القدرة القديمة في حق الباري كما قال يستطيع ربك مع الفعل معية زمانية واعلم ان القوم اختلفوا في القدرة الحادثة هل هي مع الفعل ام لا فذهب الاشاعرة وسائر اهل الحق الى انها مع الفعل ويمتنع وجودها قبل الفعل وقال الفلاسفة والمعتزلة والكرامية انها قبل الفعل ثم اختلفوا هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور ام لا وفصل الامام الرازي وقال ان اريد بالقدرة الحادثة المعبرة عنها بالاستطاعة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تاثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل فيكون بهذا الاعتبار شرطا ومعه وبعده ايضا بهذا الاعتبار يسمى علة وان اريد القوة التي كملت جهات تاثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل معية زمانية لا قبله فبذلك الاعتبار يسمى علة واستدل بهذه القوة على ما صدر به بوجوده والشارح لما اراد ان يذكر بعض ادلة الاشاعرة اورد اولا الكلام من يتمسك به في هذا الفن توطئة لما قصده وهو ان تلك الاستطاعة والقوة الحادثة علة للفعل فيجب وجود الفعل عند وجودها وهذا ان جعلها عبارة عن القدرة الكاملة والجمهور على انها شرط فلا يجب عند وجودها الفعل على ما هو شان الشروط مع عدم اقتضاء وجودها وجود المشروط وهذا ان جعلها عبارة عن مطلق القوة لكن هذا انما يظهر ان لو فسر الشرط بامر خارج يتوقف عليه

الشيء ولا يترتب اما اذا اريد به ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فخفي فساده لان هذا المعنى يؤول الى معنى العلية
كما لا يخفى على ذي لب سليم وبالجملة ان ادعا كانت الاستطاعة شرطا او علة ولهذا لزم الكافرين لا صافتهم
فذلك قول الجبر بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقدرون على استماع كلام الله وركوله على وجه التامل وطلب الحق
بل على وجه العناد والسخرية واذا كانت الاستطاعة هذا دليل الاشاعرة التي ارادوا الشارح اثباته وتقريره ان
ان الاستطاعة والقدرة الحادثة عرض بصريح العقل والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال
الفعل لعدم بقائها واستدادها اي ذلك لان ما ثبت من امتناع بقاء الاعراض فيلزم وجود المقدور بدون
القدرة ولا يناقض بقولنا لما انها ليست من قبيل الاعراض وقد يجاب من هذا الكلام لا بعد تسليم
امتناع بقاء الاعراض بان المحال وجود المعلول بدون العلة واللازم لوجوده بدون مقارنة العلة بل
مع سبق العلة واستحالة ذلك هو محل النزاع فيه ولو سلم فيجوز بقاء القدرة بتجدد الامثال على الاستمرار الى
حال الفعل كما شان العلم والتمني وغير ذلك مما لا نزاع في جواز سبق لها على متعلقاتها ان رد الشارح
الى هذا الجواب بقوله فان قيل وتقريره ما قلنا قلنا انما تدعي لزوم ذلك اي لزوم وقوع الفعل بدون
القدرة حاصل الجواب ان وجود المقدور على تقدير تجدد الامثال اما بالقدرة الزائلة فيلزم المحذور
او بالقدرة الحاصلة وهو المطلوب ثم ان دعيتم اي ان قالت المعتزلة في رد هذا الجواب من انه لا بد لها اي لتلك
الاستطاعة والقدرة من امثال سابقة على القدرة المقارنة للفعل موجودة قبلها حتى لا يمكن الفعل باول ما
يحدث من القدرة بل لا بد من انضمام تلك الامثال والحاصل انهم ان اجابوا بان المؤثر هو القدرة المتقدمة
لكن لا دخل في آن حدوثها بل مع انضمام الامثال الى ان يبلغ الى حد وجود الفعل فعليهم البيان واما ما يقال
من طرف الاشاعرة الى ان وجود الفعل اما بتجدد الامثال ... لكان به ادبها يجوز وجود الفعل بها اي بتلك القدرة
السابقة في الحالة الاولى اي في آن وحدوثها بدون حدوث الفعل حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة مع ادعائهم تقدم
القدرة على الفعل وان قالوا بامتناعه اي ان قالوا ان وجود الفعل ممتنع عند وجود القدرة السابقة وحدوثها

بل لابد

بل لا بد من امتداد بقائها اما بتجدد الامثال او ببقاء الاعراض لزم التحكم اي اثبات شيء من غير وجه
مثبت والترجيح بلا مرجح اذ لا مرجح لوجود الفعل في حال امتداد البقاء دون اول حدوثها قيل لم لا يجوز
ان يكون تجدد الامثال مرجحا والمراد من استحالة حدوث شيء في العرض هو قيام معنى بالعرض حتى يلزم قيام
العرض بالعرض وهنا ليس كذلك ومتى عدم هذا من قيام العرض بالعرض فعدم ... ان لا
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل وهم المعتزلة القائلين بان القدرة لا بد وان يكون قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية غاية يقولون بتقدمها وبجواز بقائها زمان الفعل ومقارنته ولا يقولون ايضا
بان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة هو لا يخفى ان هذا مخالف لمذهبهم لانهم يدعون ان
القدرة المؤثرة متقدمة على الفعل بالزمان لا معه على انه ان اريد بالمقارنة ان القدرة توجد وعنده لا زمان
وجود الفعل وقوة الكلام فيه وان كان اريد ان القدرة متى وجدت وجد الفعل فهو على مذهبهم لان الكافر يثبت له
قدرة الكلام قبل السلام بزمان كثير عندهم وان اريد ان عند وجود الفعل يحدث القدرة البتة ويقارنه فهو
مذهب الاشاعرة وان اريد ان اصل القدرة ومبدأها ثابت قبل الفعل ومتحقق في العبد بخلق الله وتعلقها
وتاثيرها في الفعل انما هو معه فهذا ما يقول به الاشاعرة ايضا فيكون النزاع لفظيا فان قول الاشاعرة بالمعية
انما هو في القدرة المؤثرة وقول المعتزلة بالتقدم في اصل القدرة لكن الحق ان النزاع معنوي والمراد
من القدرة هي القدرة المؤثرة والنزاع فيها فان المعتزلة يقولون ان هذه القدرة وتعلقها قبل الفعل لئلا يلزم
وجود متعلقها مانع ولو لم يكن قبل الفعل لزم المحالات المذكورة في ادلتهم من التكليف بما لا يطاق وقدم
العالم او حدوث القدرة القديمة وان القول بوجود القدرة حالة الفعل قول بوجود ما لا حاجة اليه وغير
ذلك والاشاعرة يقولون بحدوثها مع الفعل وان كان من اصلها قبلها اذ لو كانت قبل الفعل لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة والتكليف بما لا يطاق جائز عندهم على انه انما يلزم التكليف ان لو كان مامورا بالفعل في تلك الحالة وليس
كذلك مثلا ان الكافر ليس مامورا بالايمان حال ما ياتي في تلك الحالة وعند ورود الامر هو مامور في تلك الحالة

بان ياتي به في الزمان الثاني وعند تعلق قصده به وايضا ان التكليف لازم عليهم ايضا لان الكافر ان كان مامورا به
في حالة القدرة فالايمان ممتنع عندكم في تلك الحالة بصريح العقل اذ يلزم اجتماع الضدين فيكون صدور الايمان
من الكافر في تلك الحالة ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا فالامر به في تلك الحالة يكون تكليفا بما لا يطاق
وان كان في حالة الفعل فلا قدرة ايضا لتحصيل الحاصل ويكون ايضا تكليفا بما لا يطاق لكونه حاصلا قبله
ولانه يجوز وجه آخر للتنظر يرجع لزوم الترجيح بلا مرجح كما ان مرجع الادلة اثبات من كلهم بمذهبهم وجب
في الثانية اي في الحالة الثانية وهي اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فلا يلزم الترجيح بلا مرجح في الحالتين
اي في حال اجتماع الشرائط وتمامها وحال عدم الاجتماع والتمام على السواء وهذا انما يصح ايضا لو لم يفسر
بالقدرة المستجمعة للشرائط اما اذا فسر بها فلا ثم ومن هنا الاشارة من جواز اجتماع الشرائط في الاولى دون
الثانية ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وقد مر ما قال وامتناع بقاء الاعراض هذا وجه آخر للتنظر يرجع
لاستحالة بقاء الاعراض وغاية هذا النظر كون القدرة الثانية عرضية باقيا من حين الحدوث الى وقت وجود الفعل
والالات والجوارح هذا التوجيه للقدرة والاستطاعة منقول عن بعض قدماء الكلام وتبعهم بعض المعتزلة والمشهور
من الاشاعرة ان القدرة والاستطاعة صفة وجودية مغايرة لسلامة الاعضاء والالات وهما ارادت بعض مشايخ الاشاعرة
ان الاوجه الطلاق هذه الالفاظ على هذا المعنى ذهب لا تغيير للخصم بل الزام على وفق مذهبه اذ لا يلزم التكليف
بما لا يطاق على هذا القول الذي يقولون به والا فتكليف العاجز جائز عندهم الا انه لم تركيبه اي لم تركب لفظ
سلامة الاسباب والالات تركيبا اضافيا او المعنى عدم كونه لفظا مفردا لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه
اي على المكلف يحمل المواطاة وهو ان يكون هو هو بان يكون صفة له في الحقيقة فايده به وما قيل يصح ان يقال
المكلف سليم الاسباب فيشتق يحمل عليه بالمواطاة وهم لان السليم في الحقيقة ليس صفة للمكلف بل للاسباب والتقدير
سليم اسبابه واللام عوض كما اشار اليه الشارح فكيف يكون حملا حقيقيا لو جعل السليم صفة للمكلف في الحقيقة بان
هو هو لكنه غير صحيح هنا فافهم فان اريد بالتجويز اي من قولهم لو لم يكن الاستطاعة متحققة قبل الفعل لزم تكليف

العاجز

العاجز لكونه تكليفا بما لا قدرة عليه بالمعنى الاول وهو القدرة المقارنة للفعل وان اريد بالمعنى الثاني
وهو سلامة الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة بها الفعل والحاصل ان القدرة التي هي شرط
تقدمها على وجود الفعل هي سلامة الاسباب والالات لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
المدعى مقارنتها لا تبال ان التكليف يجب ان يكون مشروطا بالقدرة المستجمعة للشرائط ضرورة ان
الفعل بدون القدرة ممتنع ولا تكليف بالممتنع لانا نقول لو وجب كون التكليف مشروطا بتلك القدرة
لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصي الكافر بترك الايمان لعدم التكليف قبل المباشرة
اذ المقصود من هذه الشرائط على انه معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف
عن العلة التامة ولا تكليف بالواجب لكونه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وقد يجاب عن سؤال المعتزلة
وادعائهم ان القدرة قبل الفعل والا لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة للضدين عندنا ايضا واعلم
ان القوم اختلفوا في ان القدرة هل تتعلق بالضدين ام لا فتوقف الاشعري وترددوا بوهاشم فذهب تارة
ان القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح الاولى تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الآخر مثلا
القائمة بالقلب تتعلق بالاعتقادات دون الحركات وتارة بان كلا منهما تتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر
الا في افعال محلها فيمتنع ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب فالجوارح يمتنع ايجاد افعال الجوارح لفقد
الشرط والقائمة بالجوارح بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلوب والقائمة بالجوارح
لا تتعلق بجميع افعال القلوب وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وانما يؤثر
في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب وقال ابن الراوندي ان القدرة
تتعلق بالضدين على سبيل البدل لا على وجه المعية وهذا هو قول بعض المعتزلة وذهب بعضهم الى
انها تتعلق بالضدين ولما ان قطب الفقهاء ان القدرة بمعنى القوة صالحة للضدين
ومتقدمة على الفعل وان القدرة بمعنى القوة المجردة صالحة للضدين لان اصل القدرة ...

ان الكفر لم يعينها اصل القدرة في الذي صرفها الى الايمان بعد استجماع الشرائط فلا يلزم تكليف العاجز
اذ اصل القدرة سابق عليه وما ذكر عند التحقيق راجع الى الجواب الاول وهذا من جملة ما ينبغي ان يكون
للامام حجة الاسلام الغزالي فحاشاه ان ينسب اليه واما القدرة المستجمعة للشرائط فهي لا تتعلق بالضدين بل هي
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل لا محالة والمدعى تعينه هو القدرة
هو المستجمع للشرائط وهذا حاصل ما قيل في تلخيص القولين من ان الشيخ اراد بالقدرة المستجمعة للشرائط والمعتزلة
مجرد القوة وبهذا ظهر ما قاله الشارح ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل بعد تسليم قول الامام
بها فان اجيب عن استدلال المعتزلة على ان القدرة قبل الفعل بان المراد من القدرة المدعى تعينها وعدم تعلقها
بالضدين هو القدرة المتعلقة المستجمعة للشرائط واما نفس القدرة فهي قبل الفعل ومتعلقة بالضدين قلنا هذا
ان كفى نفس القدرة قبل الفعل ومتعلقا بالضدين والقدرة المتعلقة مع الفعل مما لا يتصور فيه نزاع
اذ المعتزلة يقولون به ايضا بل هو لغو من الكلام لانه لا يفيد فائدة سوى ان القدرة مشتركة والنزاع لفظي
وهذه الفائدة غير معتد بها لكونها خلاف المشهور ولا يدفع كلام الخصم على ما هو الاولى في مرتبة الجواب بل هو من الاعتراف
بما يقول به المعتزلة وفيه تسليم لقول الخصم المدعى الزامه ولان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصح قولنا
فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهذا التعلق لا ينافي عن نفس القدرة لا يعني الذي اذا انتفى القادر
كان غائبا جاده وفعله وتركه واذا انتفى المقدور كان صدوره عن القادر واذا انتفى القدرة كان اعمالها المقدور
فان هذا غير معارض بلا نزاع لكن لا كلام فيه وربما كان لا يدفع كلام الخصم ولعل هذا الاخير هو المراد من
قوله فلينسا مر لكن يرجع هذا عند التحقيق الى ادعاء المعتزلة كون القدرة المتعلقة قبل الفعل وفيه ما فيه
فلينسامر سوال ان مساغ الحشة اشارة الى مراتب تكليف ما لا يطاق واعلم ان التكليف الاخص من الكلفة
وهي المشقة هو طلب بارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام والمراد من الارادة المتخصص
الى فاعل الحق لغة بمعنى الطلب والقيد الاول بمنزلة الجنس وعلى جهة الابتداء احتراز بالدعاء وقيد المشقة بشارة

الاصح

الى ما فيه التكليف والمراد منه المشقة الظاهرية وكلفه في التحقيق وقيد الاعلام يشعر بان المكلف اذا لم يعلم
ارادة المكلف لا يكون مكلفا وربما يشعر بان من كان وراء الجبال او شاهق والجاز الجمعة غير مكلف لعدم
بلوغ الدعوة والاعلام ومراتب ما لا يطاق ثلاثة اعلاها ما هو ممتنع بالذات الماهية كجمع الضدين وقلب
الحقائق والمشهور ان الاجماع منعقد على امتناع التكليف به وشهد به الاستقراء ودلت الآيات لكن قيل
في جواز التكليف به تردد بناء على ان التكليف يستدعي تصور المكلف به واخفاء الممتنع الذاتي هل يتصور
واقعا ام لا فيه تردد وقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وطلبه وقيل تصوره على سبيل التشبيه
بان يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وقيل تصوره على سبيل
النفي بان يحكم العقل انه ليس لنا شيء هو موجود ومتحقق هو اجتماع الضدين كذا في الشفاء وهذا مراد الله
ثم سر قوله ان العلم بالمستحيل علم بلا معلوم لحيلة ان يكون مراد من قال المستحيل لا يعلم اذ انتفى طلب كثير
من المحققين الى جواز التكليف بهذا الممتنع بل الى وقوعه كجمع الضدين قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل
ما جوزتموه عقلا من تكليف الممتنع بالذات هل اتفق وقوعه شرعا ام لا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا
فان الله امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع اخباره ومن جملتها انه لا يؤمن به ولا يصدقه فقد
امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وذكر الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر
بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم ولقد اجيب بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به
هو الجمع بين الضدين بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور لابي جهل بحسب اصله وان امتنع بسابق علم
الله تعالى واخباره كذلك بانه لا يؤمن فيكون تكليفا بما يطاق وفيه نظر او ممكنا هذا هو المرتبة الوسطى ان
يكون ممكنا في نفسه لكن لم يتعلق به قدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وهذا
هو المتنازع فيه هل يجوز تكليفه ام لا بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد
التعجيز كما في التحدي بمعارضة القرآن واشار الى ادنى مرتبة بقوله واما ما يمتنع بناء على انه يمكن في نفسه ونظرا

الى العادة ويمكن وقوعه من العباد لكن امتنع بسبب تعلق علم الله بعدمه ووقوعه او ارادة خلافه واخبر بعدمه ووقوعه كايمان الكافر
المائت على كفره مثلا فان ايمان ابي جهل مثلا بالنظر الى علم الله تعالى فلا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن جوازه
حتى انعقد الكل على جوازه ووقوعه لكن تقرير الشارح في هذا المقام يشعر بان النزاع فيه لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه
الا انه ذكر الممتنع بالنظر الى علمه تعالى ولعل هذا هو منشأ الخلاف في ان مثل هذا الممتنع هل هو من قبيل ما لا يطاق
ام لا فذهب الجمهور انه مما يطاق بناء على ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب
قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا وذهب بعضهم الى انه مما لا يطاق بل هو من الاستلزام المحال
وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل هو مكلف به والتكليف بما لا
يطاق ثم عدم التكليف بالثانية اي المرتبة الوسطى مختار مذهب الاعتزال لكن لا تعليلا لهم بل لكونه على مقتضى العقل
وتشبيها بالحق عند الطباع وتعليل الغزالي على ان هذا مذهب اهل التوسط وتغاير مذهب المعتزلة بناء على ان
عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة ان الاصلح واجب على الله تعالى عندهم وعند اهل الحق انه لا يليق
بفضله وكرمه يعني ان عدم وقوع تكليف العبد بما ليس في الوسع وقدرته متفق عليه غير نزاع بين العقلاء على الاصح
شهادة الاستقراء المؤكد بقوله تعالى فيزداد دليل نقلي على عدم الوقوع لا يكلف الله نفسا ان لا يطلب الله امرا من نفس
من الانفس الا وسعها ان ما تقدر عليه وسعه قدرته والاية في قوله تعالى جواب خبر مقدر وهو اصل دليل الاشاعرة
وتقريره ان التكليف بما لا يطاق لو كان غير جائز لما كلف الحكيم امر الملائكة باخبار اسامي الاشياء واجيب
بانه للتعجيز للملائكة ليستفادوا الخلافة آدم عليه السلام دون التكليف وطلب الايتاء بالفعل وتحقيق ان التكليف هو طلب
الاتيان لا التعجيز وقوله حكاية عن عباده ربنا هذا ايضا جواب عن سؤال مقدر وكانه اي احد ادلة الاشاعرة
وتوجيهه ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جازت الاستعاذة عنه لانه ما كان منتفيا لا فائدة في طلب انتفائه
للزوم العبث اجيب بانه ليس المراد بالتحميل هنا هو التكليف الحقيقي بل ايصال ما لا يطاق من العوارض الصعبة
كالتعذيب والتفريق والتخطئة فان التكليف امر والتحميل امر وبجواز ان يحمل الله تعالى العبد على ما لا يطيقه

فيموت لا ايمان به ولا يجوز ان يكلف به بحيث لو فعل يثاب عليه ولو تركه يعاقب للزوم السفه
سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون طلبهم عدم التكليف لعدم علمهم بامتناعه فلا يلزم العبث
سلمنا لكن العبث انما يمتنع ان لو كان الطالبون معصومين عن العبث وهو غير معلوم انما النزاع
يعني لا نزاع في عدم وقوع تكليف ما لا يطاق وليس في وسع العبد اقتداره بل ممتنع بناء على علم الله
خلافه وانما هو في الجواز اي هل يجوز ان يكلف الله وان يقع التكليف ام لا فمنعه المعتزلة بناء على
القبح العقلي يعني يقبح عند العقل مثل هذه الافعال كالاستعارة بالسفه ذكر بني على القبح العقلي وجوز
الاشعري ان يكلف الله تعالى العبد بما ليس في وسعه وان لم يقع لانه لا يقبح من الله تعالى شيء اي لا استقلال
في حكم شيء قبيحا وآخر حسنا بل انما هو بالشرع خصوصا في شأن من يتصرف في ملكه ويحكم في مخلوقه قال
الشارح في التلويح لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما قوله بان
افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ابتداء ولا تأثير لقدرة العبد والثاني ان القدرة مع الفعل لا قبله
والتكليف قبله لا معه وقد استدل له بقوله تعالى بعض من استدل ببعض المعتزلة على الامتناع بانه يوجب كلما وهو
ان هذا التكليف عبث كتكليف الاكمه بتحصيل المصحف وتنقيطه وتعجيمه والعبث على الحكيم القادر قبيح لانه
العبث لم لا يجوز ان يكون الفائدة هي الابتلاء بالبشر والكرامة فيطيع المستبشر ويعرض الكاره اذ التكليف
تارة يكون بمصلحة تنشأ من الامتثال كامتثال الصلاة والزكوة والحج وغيرها ولهذا كان يكون التكليف على
لا يطاق عبثا وتارة يكون بمصلحة تنشأ من نفس التكليف لا من الامتثال كهذا الابتلاء ولا يخفى ما فيه و
بعضهم ادعى القول به في هذا الامتناع حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء يستوي في ذلك حتى يجادل بالبهائم
بالقرود وسائر الآن جميع عنه عدم طاقتها بالمكلف به فالمراد منه اول مطالب القرضة قرينة تعليل
للمقدور يعني لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم من فرض وقوعه محال لاستحالة اللازم هو لزوم
المحال من فرض الوقوع يوجب استحالة الملزوم وهو كون التكليف جائزا لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال هذا

اللازم للجبر هذه الملازمة والمراد من المحال في قوله لزم من فرض وقوعه محال ولهذا تأنيث الضمير لاجل النكتة

اي لزوم كذب كلام الله تعالى او فرد نداي ايجاب استحالة اللازم لاستحالة الملزوم في هذا المقام ولهذا الاستدلال

والتقرير البديع نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق علم الله وارادته واخباره بعدم وقوعه اي في بيان ان

ما تعلق علمه واخباره بعدم وقوعه فهو مستحيل لا يقع قط والا لزم انقلاب العلم جهلا والكذب في اخباره

وحاصله اي حاصل عقدة النكتة وكشف ما فيها من الحجب بان يخرج الجواب عن الاستدلال بانه لو امكن لم يلزم

من فرض وقوعه محال ويحصل الخلاص من لزوم الانقلاب والكذب وانما يحصل ذلك اي عدم لزوم المحال من فرض

وقوعه لو لم يعرض الامتناع بالغير والا اي وان عرض امتناع بالغير بان يكون ممكنا في ذاته ممتنعا

بالنظر الى ذلك الغير لجاز ان يكون لزوم المحال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لو لم يقع على امكانه

اما اذا عرض له ما يوجب امتناعه يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذلك العارض نعم لا يلزم المحال من فرض

وقوعه ايضا بالنظر الى ذلك الامكان المفروض وان ذلك الامتناع العارض لا ينافي الامكان الذاتي احتج

الاشاعرة على الجواز بوجوه عقلية ونقلية من النقلية انه امر الله تعالى الكافر المايت على كفره بالايمان وقد علم

انه لا يؤمن لامتناع الجهل عليه تعالى فالايمان منه محال اذ من فرض وقوعه يلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال

وكل ما لزم من فرض وقوعه محال فهو محال وقد كلف فيجوز التكليف بالمحال بل قد وقع واجيب بانه علم

بانه لا يؤمن باختياره وقصده بسبب عدم صرف الاختيار والقصد الى الايمان فلا انقلاب لا عجز وقد

اجيب بان امتناع الايمان تابع لعلمه تعالى وعلم الله تعالى تابع للمعلوم وهو عدم الايمان وعدم الايمان تابع

للقدرة فيكون امتناع الايمان تابعا للقدرة وامتناع الشيء بالقدرة لا ينافي القدرة بل يحققها

وفيه شيء لانه ان اريد بالقدرة قدرة الله تعالى فلا يناسب المقام لان ثبوت القدرة له لا يوجب كون التكليف على لا

يطاق وان اريد اثباته لا اثبات قدرة الله تعالى وان اريد قدرة العبد فلا يناسب سوق الكلام ولو سلم فكون العلم

تابعا للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي وهو العلم المتعلق بمعلوم بعد وقوع ذلك المعلوم وعلم الله تعالى ليس كذلك

بل بالعكس ومنها انه كلف ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما اخبره ومن جملتها اخبره الرسول انه لا يصدقه

في شيء اصلا فيكون ابو جهل مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدق شيئا من اخباره فلو صدق هذا يلزم

ان لا يصدقه والا لزم كذب رسول الله في خبره انه لا يصدقه فتصديق هذا الخبر يوجب عدم تصديقه

وهو محال وقد كلف به واجيب بانا لا نسلم انه لو صدق هذا الخبر لعدم التصديق يلزم ان لا يصدقه فيلزم لزوم

الكذب وانما يلزم ذلك ان لو كان لا يصدقه لو كان تصديق الشيء موجبا لوقوعه وليس كذلك فلا يلزم من تصديقه

في انه لا يصدقه لزوم ان لا يصدقه فان السر فيه لو لم يصح لجاز ان يصدق هذا الخبر ولا يلزم الكذب

لان عدم اخباره لا يصدقه في شيء من اخباره واجاب بان عدم التصديق انما يلزم من اخبار الرسول

بوقوع عدم التصديق منه لان ما اخبر بوقوعه يجب وقوعه لان تصديقه ان لا يصدقه فاذن وقوع عدم

التصديق وايضا لو كان التصديق موجبا لم لا وفيه شيء لا يخفى وقد اجيب بانا لا نسلم انه اخبر انه لا يصدقه

في شيء اصلا بل في الدين واحكامه ومع جوازه يصدقه انه لا يصدقه في الدين فلا يلزم المحال وفيه ما فيه ايضا و

قد اجيب بان التكليف ابا جهل بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق

بانه لا يصدق قد يقال ان هو عنه بان وعنه كما انه مستند اليه بلا واسطة مستند الى الملك

الواسطة اولا وبالذات ومع بطلان الواجب والمعتزلة ذهبوا الى ان العبد خالق للافعال الاختيارية للعباد

فرعوا عليه فروعا منها ما قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والفرائد

والاختيار والا فبطريق التوليد ومعناه اي معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد

من عدم تكونه وترتبه فان حركة المفتاح واجب عن حركة العضو المخصوص من غير ترتيب عدم الترتيب والنسيان

ما يحصل بالمباشرة والتوليد مخلوق لله تعالى بلا اختيار اما ما يحصل بطريق المباشرة فقد مر الكلام فيه واما ما يحصل

بطريق التوليد او تولد من الفعل المباشر كحركة الآلة او الفعل المتولد كحركة المتحرك بالآلة فهذا ايضا كسب للعبد بخلق

الله تعالى من وقوعه على وفق القصد والداعية وحسن المدح والذم والامر والنهي بل استحقاق المدح والذم على الآثار

المتولدة كالكتابة وغير ذلك اظهر عند العقلاء من المدح على المباشرات وذهب النظام انه لا فعل للعبد الا ما يوجد

في محل قدرته والباقي من المتولدات بطبع المحل وقال البعض لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع

المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر وما لو الى ان المتولد فعلا لله تعالى لم يتوقع الا بحسب الدواعي كالمباشرة و

واللازم بطل التفضل ارباب الصناعات بتفضل عالم لعدم الموافقة لغرضهم وعندنا الكل بخلق الله تعالى اي كل

من المتولدات والمباشرات انما يحصل بخلق الله وايجاده لا كسب للعبد فيهما اصلا لان الجسم الملتزق بطرفاه بين

قادرين مثلا اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته اما ان يقع لمجموع القدرتين فيلزم اجتماع القدرتين

المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب والآخر ان كان فيه

بالتحليق اي يكفي في دفع قول المعتزلة انه لا صنع للعبد بعمومه والاصلاح الاخير في تحليه لانه يوهم ان له

صنعا في الكسب دون التحليق وله صنع في المتولدات ايضا وانت تعلم ان مرجع النفس لا يلزم ان يكون الاحتراز بل

المحقق المقام وبيان الواقع على ان مغايرة التحليق للكسب غير معلوم بل الصنع والكسب والخلق والايجاد مستعمل

في العباد يؤول الى معنى واحد عند المعتزلة ولذا لا يمكن الجبر من عدم حصول ما يزيد ان المتولد مقدور للعبد

بالكسب لكان قادرا على عدم حصوله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل كما في المباشرة واللازم

باطل بشهادة السهم المرسل على القوس فاذن يكون التولد وان كان ممكنا في نفسه غير مقدور للعبد بناء على هذه القاعدة

وان الامكان لا يستلزم المقدورية فانه لا يرد ما قيل ان الواجب لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا

لتأثير قدرة العبد لكون المتولد مقدورا له فانهم قالوا ان الوقت المقدر بموته وهو الوقت الذي علم الله تعالى بطلانه

حيوة الحيوان فيه والاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته وآخرها ايضا كما يقال اجل هذا الدين شهران

او آخر شهر والاجل في كلامهم ثم قد جعلا واجلا مسمى عنده تفسيرا به باجل الموت الاول باجل القيمة وفسره بعضهم

بما بين ان يخلق والى الموت وبعضهم بما بين الموت والبعث لكن يناسب المقام في تفسير هذه الحجة وفسروا فانه

رعاية للمناسبة اللغوية وقد حكم عليه الاجل اي تعلق عمره المقدر بان قطع وانقطع بعد المدة من حيوته مثلا ان

ان القاتل قد قطع على المقتول اجله انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله موته فيه لولا القتل

وهذا زعم الاكثر من ذهب ابو الهذيل الى انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وزعم الكعبي انه ليس لا الفعل

فعل القاتل والموت لا يكون الا فعل الله تعالى ومفعوله واثر صنعه ان بعض الطاعات كالصدقة وصلة الرحم والدعاء

قال النبي عليه السلام الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان الدعاء مستجاب في تلك الحال وقت المواصلة وردي ان في

قال في الصحيح وانهم تلث مرات سبحان الله ملاء الميزان ومنتهى العلم ومبلغ الرضا وزنة العرش

وكذا التحميد والتهليل والتكبير يزيد عمره وغير ذلك من الاحاديث الواردة وهذا المعنى ربما استدلوا على

ان المقتول مقطوع الاجل بانه قد يقتل في الملحمة الوف ويتفق العادة باشتراك موتهم في ذلك الزمان واجيب

بان ذلك لا ينافي تقدير الله اجلهم في ذلك الزمان على ذلك الوجه على انه قد يشترك ذلك في الوباء والزلزلة

وغير ذلك حفظكم الله ايانا من آفات الزلازل والجواب عن الاول اي عن احتجاج المعتزلة بالاحاديث حاصله

ان تلك الزيادة والنقصان الواردة في الاحاديث المنسوبة اليها انما على موجب علم الله تعالى يعني علم الله

في الازل وقدر انه لو فعل هذه الطاعة لعاش مائة ولو لم يفعل خمسين ورأيت اليه قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص

من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير وقيل هذا المذكور انما هو النقصان من زيادة الله تعالى في خلقه قضاء مبرما

ومعلقا والمعلق هو ما قدره الله تعالى في الازل متعلقا بفعل ان فعل الخلق الفعل الفلاني كان كذا وان

لم يفعل لم يكن وهذا من قبيل ما يتطرق اليه النفي والاثبات كما قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت ما يريد واما

القضاء المبرم فهو المقدر في الازل من غير تعليق بشيء فهذا وقوعه ما قد متحتم لا يتغير ولا يتوقف على شيء

ولا يتطرق عليه نفي واثبات اشار اليه تعالى بقوله لا معقب لحكمه ولا مبدل لكلماته ولا يبدل القول لدي فلا

نزاع في القضاء المبرم وانما هو في المعلق هل يتبدل ام لا قال به المعتزلة مطلقا والاكثر بناء على علم الله

حتى يرجع الى تقدير المعلوم ودونهم علم بما كان علم من هذا زعم كثير من الجمهور ان النزاع لفظي على ما يراه الاستاذ ابو اسحق

لانه فيه تسليم ان الموت اجل للزيادة والنقصان فيجوز تقدم الموت على الاجل وتأخره عنه وهذا قول المعتزلة بعينه نسخ

لان المراد من الاجل زمان بطلان الحياة وهو لا يتأخر ولا يتقدم ولا يتبدل والله كان قدر استواء عمره
على سن بركذا مثلا فقد قتل في زمان كذا فوقع هذا التقدير ومع ذلك لا ان يتغير اجله من ذلك الى هذا
على ان عدم قبول المعلول سيما تعلق علم الله بانه يقتل في زمانه فلان امر مستحيل جاز ان يستلزم محالا كفر هو انقلاب
الاجل فافهم فانه دقيق ولقد اجاب عن اصل الاعتراض بعض من تحرير هذا الكلام بان المراد بالزيادة والنقصان
هو ما كان بحسب الخير والبركة وعدمها كما قيل ذكر الفتى عمره الباقي ومن تبع بعده ما يذكره بالخير فوجع بهذا اول
البعض قوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون لا يموتون وبعضهم ان المراد الثواب والعقاب كما هو المقتضي الاتم والمط
الاهم من العمر وقيل هو معرفة الله تعالى على ما هو اعلى المقاصد والحكم في خلق الانس والجن كما قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقيل الزيادة والنقصان بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت
الشيء فيها مطلقا وهو مقيد في علم الله تعالى وهذا راجع عند التحقيق الى ما ذكره الشارح ان وجوب العقاب في الاخرة
بل في الدنيا ايضا في قتل الانسان بل في الحيوان ايضا والضمان في حق الدنيا في اتلاف الاموال تعبدي اي
امر تعبدي واتيان بالعبودية في قبول ما يليق بشأن العباد او المجرد واظهار عبوديته وكشف ربوبيته
الله تعالى لارتكابه المنهي وكسبه الفعل سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موته بأخبار
الصادق او بامارة الموت لم يقتص عند بعض الفقهاء بطريق جري العادة الجارية متعلق بما يخلق وبين هذا
اي بين كون الموت بخلق الله تعالى وقايما بالميت على ان الموت وجودي اي كيفية موجودة تضاد الحياة هذا
ما ذكره المعتزلة ان الموت فعل من افعال الله او الملك يقتضي زوال حياة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير
عن القتل بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة فان المعدوم لا يوصف بكونه مخلوقا والاكثرون على انه عدمي اي
عدم الحياة عما من شانه الحياة اي عما يكون من امره وصفته ان يكون حيا بالفعل متصفا بها فيكون عدم ملكة للحياة
كما في العمى الطارئ بعد البصر لا مطلق العمى ولا يلزم كون الحيوة في الجنين عند الاستعداد للحيوة موتا كذا قيل
ومعنى خلق الموت قدره بمعنى ان المراد بالخلق التقدير وهما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم ايضا وكذلك

فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في كلام الله تعالى قيل ان الموت في الظاهر وان كان انعدام
الحياة الا انه يجوز ان يخلق الله عرضا موجودا يطرأ على البنية يزول به الحياة البدنية كما عند النوم فان البخار
اذا صعد الى الدماغ حدث فيه كيفية وجودية يزول بها الحواس الظاهرة عن بعض الاشخاص ان المقتول
ميت باجله اي الاجل العارض من قبل المخلوق والموت صنف انفه هو الاجل الاصلي المقدر بتقدير الله من هذا
قبل ان في المقتول معنيين قتلا هو فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى لتحلل رطوبة وانطفاء حرارته
الغريزيتين صفة للحرارة والرطوبة قيد به لان الغير الغريزي ليس سببا للموت بل للحياة وانما اخر
انطفاء الحرارة وعطفه على تحلل الرطوبة اشعارا بان تحلل الرطوبة سبب لانطفاء الحرارة الغريزية كما تر
في النفخة في الفانوس ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحصل الموت واعلم ان الموت
عند الحكماء الطبيعيين هو تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلة القوى في الافعال
وذلك الانطفاء ان كان لانطفاء الرطوبة الغريزية حتى لا يبقى ما تقوم بها الحرارة الغريزية وافعالها
فموت طبيعي واجل حتمي وان كان بسبب آفة وامراض كحدث تحلل رطوبة دفعة او بمرور الايام فموت غير طبيعي
واجل اخترامي وانتفاء تلك الرطوبة كالاسباب ضرورية فيكون ذلك الانتفاء ضروريا فيكون التعطيل ايضا ضروريا
لبطلان آلتها وتلك كالاسباب مثل استنشاق الهواء المحيط بالمادة والمستوطنة بالكبد وسائر مجاري الهواء
للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية القوية
في ذلك مع عجز الطبيعة عن معاودة المحلل لانها من القوى الجسمانية فان قيل لم لا يجوز ان يورد القوة الغاذية
بدل ما يتحلل من الرطوبات ولا يبطل بالكلية فلم يحصل الموت قلنا ان الغاذية تورد في سن الكهولة مثل ما يورده في سن
الشباب الا ان المتحلل في الكهولة اكثر من المتحلل في الشباب ولا يمكن ما يورده الغاذية في الكهولة مساويا لما يتحلل
عنه بل اقل منه الى ان ينتهي الى الانتقاص وهكذا يرد بدل لا ما يتحلل كما يراد الماء بدلا عن الدهن في السراج [illegible]
[illegible]

وتفرق اجزاء الجسم تفرقا طبيعيا وذلك لا يكون الا بنوع اغذاء الهام المسخونة فتلك السام لا يمكن ان يتحد انها الا اذا كانت الاعضاء
لينة واما اذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فلا جرم تقف النمو في اول الكهولة الى ان يبطل الاعضاء فيحجج تلف النامية ويبطل عملها وبعد
الغاذية الا انها تضعف وتبطل عملها فحينئذ يحصل الموت الطبيعي بالضرورة هذا على تقدير تغايرهما اما اذا كانت النامية غير الغاذية
فيقول عند وقوف النمو لا يبطل القوة النامية بل يبطل وصف كونها نامية ولم يحصل الموت الا ان يبطل القوة النامية بالكلية
التي بها الحياة وتحقق الحيوان ان لا يوصف النمو وبهذا التقدير اندفع ما اورده فخر الروم في شرح مفتاح الغيب على التعريف
الحيوان في الشيخ الهرم يلزم ان لا يكون حيوانا لعدم تحقق النمو اذ الذبول ينافيه لان المراد من النمو هو القوة النامية
لا حقيقة النمو هذا لان الرزق اسم لما يسوق الله تعالى واعلم ان الرزق في الاصل مصدر للمبني للفاعل يسمى به المرزوق لهذا
فسره الشارح بالمسوق دون السوق الى الرزق اسم لما ساقه الله وقوله الى الحيوان سواء كان انسانا او غيره فيأكله وهذا المعنى
التعريف [illegible] الاعيان تأويل مجاز اي بالكل لان من المأكول وبعض المأكول سبب لكن تعريف الشارح في شرح المقاصد
ثبوته في التعريف [illegible] ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا وان قوم انما سماه رزقه الله
وهو اصلح اللهم ارزقنا وصال الاحباء وهو غير مأكول وان عد من غذاء النفس مجازا واراد بالعبد ما يشمل البهائم
تغليبا مع انه مجرد مفهوم الرزق لان الرزق منه وهو الرازق ذو القوة المتين دربا يشعر هذا التفسير والتقدير
بان التفسير الاول ايضا تفسير يجعل الرزق اسما لما يؤكل اعتبار اللغوي ولم يتعرض غير عدم الاضافة والاشمل في التوس
ان يقال وهو ما ساقه الى الحيوان مما ينتفع به على ما قاله في شرح المقاصد مما لم ينتفع به وان سبق للانتفاع لانه يقال
فمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع انه لم يصر رزقا له والحاصل ان الانتفاع بالفعل معتبر ولا يكون صحة
الانتفاع والطبيعة وان ابتزاه يكون السرقة والغير رزقا لكن ينتفع به والتفسير الاول وان عم تبادر مجازا
وكان ايضا على ان المضاف اليه يذكر الشهر يكفيه فكان من ارتكابه جرح من عموم التعريف الاول ايضا بناء على العرف
كما لا يخفى والاعم انما يكفي بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما يراه بعض اصحابنا والمعتزلة بطل الا ان انواع الاطعمة والقران
صح رزقا وهو بالاتفاق عن الامام الرازي انه لا يشبع بالفعل تارة بعضه ملوكي ان ما بدا لنا لخشب تحت ملكه لا بالشرعية لانما يدل تحت تعريفه سطان وسيلته

كيف ما كان وقال انه لا يمنع اي من قبل الشارع من الانتفاع وذلك لا يكون الا حلالا اي
المملوكة بهذا المعنى والانتفاع لا يتصور الا فيما اذن فيه الشارع اذ الحرام منهي عن الاكل
والانتفاع به عند الشرع بل وعند العقل ايضا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون اي مما ملكناهم ولان الاصلح للعباد ان يقدر الله الحلال دون الحرام والا لكان
العقاب على الاكل ظلما ورد بان الآية تفسير فقد وابما رزقناهم مما قدرناهم والتقدير غير
التمليك وان هذا مبني على ان الاصلح واجب على الله وليس كذلك كما سيأتي بحثه لكن يلزم على الاول
ان قولهم مملوك بالملك المالك هذا اشارة الى ان هذا التعريف غير مطرد ولا منعكس لخروج ملك الله تعالى
وخروج رزق الدواب لانك تعلم ان المراد من الرزق هو رزق الانسان ترتيبه ذكر الحرمة
والحل فيما انما يتأتى في المكلف فيخرج رزق غير المكلف على ان ذكر الاكل مرجح قرينة في خروج ملك
وكذا ذكر المالك في خروج رزق الدواب وما قيل في هذا التعريف على تقدير ذكر المضاف اليه هو الله تعالى
مدفوع بان الاضافة غير معتبرة عندهم او الترك للشهرة وعلى الوجه الاخير يلزم على التعريف معا دون
الاختصاص بالاحد لان من اكل الحرام طول عمره ولم يرد حلالا اصلا لم يرزقه الله لان الحرام غير مملوك
ولا مشروط لكن هذا ابطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وانت تعلم بان الله تعالى
ملكه على سبيل كنز ولم يمنع عن الانتفاع به الا انه اعرض عنه لسوء اختياره وخباثة جبلته وقباحة
بالطبع وان خصصتم على انه لم يجد حلالا اصلا فهو انه تخصيص بلا مخصص ينقض بمن مات ولم يأكل
حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا ومبنى هذا الاختلاف في ان الحرام رزق ام لا على ان الاضافة الى الله تعالى
معتبرة في معنى الرزق عند اهل الحق انه لا رازق الا الله وحده لا شريك له والمعتزلة يقولون
انه ما كان لاكل بسعيه وتبعه فهو رازق له فالمنتفع ما حصله من غير كسب فالله تعالى رازقه ويلزم على هذا الاختلاف
في الفعل وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وان كان بتقدير الله وصنعه وخلقه والمعتزلة انكروا

ذلك بل الاستحقاق لكونه خالقا بنفسه لانا نقول مستند الى الله تعالى لا يكون قبيحا لانه منزه عن القبائح خلقا وكسبا
ومن يكتسبانه فهو مكتسب ما يستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب للزوم السفه والعبث والجواب ان جواب الاشاعرة
عما قاله المعتزلة ان ذلك اي استحقاق الذم والعقاب من حيث مباشرة وكسبا به باختياره ولا يخلق الله الفعل عقيب القصد
ليلزم السفه والعبث على انه تصرف في ملكه ولا يسأل عما يفعل والحاصل ان استحقاق الذم لارتكابه بالمنهي د...
التحرج عن الفعل سيما مع ثبات الاسباب والسعي واجب في تحصيل الرزق عند الحاجة ويستحب عند القصد التوسعة ويباح
عند قصد التكثير عن ارتكاب المنهي ويحرم عند الايجاب بحيث ان يأكله وينشر ان يأكله غيره وهذا انما هو ان الراغب
الاكل والانتفاع بالفعل اما اذا اكتفى بصحة الاكل والانتفاع فلا بناء على العقد المحلي واما في الملك
فلا يمتنع ان يأكل انسان غذاء غيره فان الانسان ربما يأكل ملك غيره في حضوره فزمانا شايع ذلك واما وجه
تخصيص الاكل والغذاء بالذكر فقط ما ذكرناه فافهم ومنخ خلق الضلالة والعدي يعني ان الضلالة والداية
وقد يستعملان في معان ما اولها انه استعمال الدراية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط
مستقيم واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء لان الدراية قد يكون لازما بمعنى الاهتداء
مصدرا اللبني للمفعول من هذا فسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلالة وهو فقدان طريق يوصل اليه
وقد يكون متعديا مصدرا للفاعل بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على ضلالة مثل
اضله عن الطريق وقد يستعمل الدراية بمعنى الانابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم
والضلالة يستعمل في معنى الاضاعة كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم وقد يستعمل في معنى الهلاك كقوله تعالى ائذا ضللنا في الارض
اي هلكنا وهذه المعاني ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام في المعنى الذي هو المراد حيث لم اضاف الباري تعالى بالدراية
والضلالة من هذا اضاف الشارح الى الله بالخلق شهادته الى محل الخلاف هل هو مخصوص بالله ام لا فذهب اهل الحق الى
ان خلق الله مخصوص به لا يصح للغير فيما له التأني وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد لان خلق الهداية والضلالة
لا يصح المدح والذم والثواب والعقاب في النسبة الى تحديد الضلالة في الدراية في الامر وكان من تبا بشأنه ان البيان الدراية

السمع وغيره وقد ورد الشرع بها اي وقد ثبت في الشرع ثبوتا دوم بل دونها الشرايع السابقة
ايضا اثبات تلك الصفات لكن قوله وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه جواب عن سؤال
مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت الصفات فلو اثبت الصفات بالشرع
يلزم الدور اجيب بان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف عليه الشرع كالتوحيد والعلم والارادة
فيصح اثباتها بالشرع وبعضها مما يتوقف عليه ثبوت الشرع كالوجود والتكلم والخلق
فما يتوقف عليه الشرع غير ما لا يتوقف فلا يتحد الجهة فلا دور لانه لا يقوم لذاته بل يفتقر
الى محل يقومه فيكون ممكنا والغرض من ذكر الدليل تكثير الفائدة والاشارة الى مسالك و
توسيع مجال المباحثة والآفات قائل بان الله عرض ولم يذهب اليه ذاهب مع ان المنافاة
بين الالوهية والعرضية من اجلى البديهيات واجهر الضروريات من هنا قدم المصنف هذه الصفة
على سائر الصفات السلبية على انه لو ذهب اليه ذاهب لا يمكن له ان يقول ان الصانع عرض قائم
بذاته باق بقاء هو غير ذاته واجب بنفسه قولهم والعرض لا يقوم بذاته ولا يبقى زمانين
انما هو في الاعراض الممكنة والصانع لم لا يجوز ان يكون عرضا قائما بذاته واجبا باقيا ازلا
وابدا مخالفا بالذات لسائر الاعراض الممكنة كما قالوا انه موجود لا كالموجودات ولانه يمتنع بقاؤه
جعل بعض القدماء من المتكلمين العرض اسما لما يستحيل بقاؤه كما ان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء
ويكون اصلا له كما يقال هذا الجوهر على جوهر الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد
الصنعة وهذا الامر عرضي عارض اي زائل يزول وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام
ومنه الخلافة العارض على الشيء بعدم بقائه ولذا لا يجعلون الصفات القائمة بذاته من اعراضا وهذا
ان ما ذكره اهل السنة من الدليل على امتناع بقاء العرض انه لو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
لان البقاء عرض ايضا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده واما اذا كان عبارة عن استمرار

وجوده او عن نفس وجوده كما ذهب اليه الحكماء فلا يتم الدليل وكذا دليل امتناع قيام
العرض بالعرض مبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز اما اذا كان عبارة عن الاختصاص
الناعت كما ذهب اليه الحكماء فلا يتم ايضا وضعفه ان صدق البقاء على الوجود من ضعف السبب
الى الزمان الثاني والثالث والرابع وهذا معنى قولهم البقاء عبارة عن استمرار الوجود ومعنى قولنا
وجد فلم يبق قيل لو كان البقاء عبارة عن الوجود لما صدق قولهم وجد فلم يبق او وجد فبقي
زمانا اذ المفهوم من هذه العبارة تفرع البقاء على الوجود والفرع غير الاصل والموضوع
غير المحمول فلا يتحدان اجاب الشارح بان معنى هذا القول انه حدث فلم يستمر وجوده ان وجد
وكان في الزمان الاول ولم يستمر ذلك الكون ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني قوله وان القيام على
قوله ان البقاء معنى والحق ان القيام هو الاختصاص الناعت كما هو مذهب الحكماء فيه اشارة الى
ان الحق من مذهب المتكلمين ما ذكره قول الحكماء كما في اوصاف الباري تعالى فانه لا يصدق هنا
ان يقال معنى القيام التبعية في التحيز والا لزم ان يكون الباري متحيزا فبطل هذا التعبير في
الممكنات والباري خارج عنها على ان الاعراض لا تطلق في اوصاف الباري تعالى ولا يعرفنا خروجها
قوله وان انتفاء الاجسام في كل آن وشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض
عطف ايضا على ما يليه يعني ان من قال بعدم جواز قيام العرض بالعرض بقوله ان الاعراض لا تبقى زمانين
بل بقاؤها بتجدد الامثال فاذا جاز ذلك في الاعراض جاز ان يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال
ولا فائدة وقد قيل في توجيه هذا الكلام يعني لما ذهب بعض الافاضل من المتكلمين الى ان الاجسام
لا تبقى زمانين وما يشاهد من البقاء انما هو بتجدد الامثال لم لا يجوز ان تبقى الاعراض في كل آن
وتبقى بتجدد الامثال اذ هذا الاعتبار ليس ببعيد في الاعراض بالنسبة الى الاجسام فيكون العرض
باقيا ولا يصح ما ذكرتم من عدم بقائه قبل زوال الجسم ربما يكون يخلق الله تعالى فيه عرضا ثانيا

للبداء كالغناء مثلا بخلاف العرض فانه لا يصلح محلا للعرض اخذ والا لزم قيام العرض
بالعرض وقد مر ما يدفعه على ان قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم
فافهم والاولى ان قيل لو لم يبق العرض لما بقي العقود كالايمان والبيع والنكاح والقنات
وكذا الايمان والكفر وغير ذلك قلنا انما هو بتجدد الامثال لكن التقريب الى الحق بقاؤه اذ لو بقي
بامتناع بقائه امتناعه بدون سبق فذلك لا يختص بالاعراض بل يعم الجواهر ايضا او عدم
امكان وجوده في الزمان الثاني فلا نقل فيه ولا عقل على انه يستلزم الانقلاب من الامكان الى الا
متناع اذ كان ممكنا في الزمان الاول والآن اما وجدت ولو امتنع الزمان الثاني لزم الانقلاب ما
قيل لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فلا امتناع في مثل هذا الانقلاب فيكثر المجادلة بعدم تسلم كانه
قيل انتم ما تستدلون به للعلاقة في قيام العرض بالعرض بقيام السرعة والبطء بالحركة فانهما عرضان قائم
احدهما بالآخر وكذا البطء عرض قائم بالحركة التي هي عرض ايضا واجاب بانه ليس
بتمام اذ ليس من شيء هو حركة مخصوصة وآخر هو سرعة او بطء حتى يصح ان يقال ان العرض
قام بالعرض وهو مخصوص الانية ولم يتضمنه فما بل هنا حركة مخصوصة وحالة متخللة
سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى تلك الحركة المخصوصة بالنسبة الى بعض الحركات سريعة
وبالنسبة الى البعض بطيئة وهذا اي ما ذكرنا من ان السرعة والبطء ليسا امرين
متغايرين للحركة بتغير ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين بالفصول المقومة المختصة
من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات الخارجية عن ماهيتها بل بالفصول
الداخلة فيها على ما تقرر في الميزان والسرعة والبطء ليسا كذلك فانهما من الاعتبارات العارضة
للحركة بحسب اضافة حركة الى اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف
باختلاف الاضافات فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع لكن الكلام بالحق جواز قيام

العرض بالعرض اذ المعنى من القيام ان يختص عرض بعرض ولا استحالة في ذلك لشهادة العرف كما
يقال هذا الراجح بذلك منتقضة وهذا العدد حسن في ذلك قبيح واستدل الفلاسفة وبعض من
قدماء المعتزلة بقيام الوحدة بالوجود لكن عرضية الوجود وحقيقته واستدل ايضا بوحدة
العرض وقيام النقطة بالخط والخط بالسطح ولكل من الطرفين ابحاث كثيرة لا يليق
بهذا المقام لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث لان التركيب والتحيز يحتاج الى الغير حادث
والحادث لا يستحق الالوهية بصريح العقل قيل لو كان الصانع متناهيا لتناهي الابعاد على
ما تبين في موضعه فيكون متشكلا اذ الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم فح اما ان يكون على
جميع الاشكال وهو محال بالبديهة او على البعض فيلزم الاحتياج ان كان بمخصص او الترجيح بلا مرجح
ان كان لا لمخصص وقيل لو كان جسمانيا اما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين
او لا يتصف بشيء منها فيلزم خلو الجسم عن الضدين مع لزوم انتفاء بعض لوازمه او يتصف
بالبعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح لكن لا يخفى عليك ان هذا
مبني على كون الاجسام متماثلة في الحقيقة والماهية وهو غير جلي بل معلوم قبيل الادلة ان الباري تعالى
ليس بحادث وكل جسم حادث فالباري ليس بجسم وقدم بيان المقدمتين ولا يخفى ورود المنع المذكور
هنا ايضا قد يقال متحيز وهو من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك لانه ان يكون متحيزا لان كل متحيز له
مادة وكل مادي محتاج الى الغير فيكون ممكنا والواجب لا يكون ممكنا ويلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا
وممكنا لذاته وكذا كل مادي يسبق بمادة فيكون حادثا فيلزم ان يكون الواجب قديما وحادثا
وايضا يلزم ان يكون الصانع منقسما لان كل متحيز فاعلاه غير اسفله ويمينه غير شماله وما هو كذلك
يكون منقسما هذا وكذا متعال عن ان يكون جزءا لشيء اذ لو لم يكن صفة كمال يجب تنزيهه عنه
وان كان صفة كمال لم يكن مستكملا بالغير وهو محال وقيل لم لا يجوز ان يكون صفة كمال لكونه صفة له

كسائر صفاته لا يمكن انه مكمل له غير واف بالمقصود ثم قال بعض الافاضل لو كان الباري جوهرا
بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ لكان اصغر الاشياء تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا لكن انت خبير بان الاستحالة
انما يلزم ان لو لم يلتزم الخصم ما ذكروا وهو غير معلوم وذكر الامام في هذا المطلب براهين
كثيرة المقدمات ضعيفة الاركان فليطلب ان قصد في كتابه المسمى بالمحصل ولما اراد بهما
اي بالجسم والجوهر القائم بذاته او الموجود لا في موضوع وهو بمعنى الذات والحقيقة كما شاع بين
الحكماء ورد في كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر فانما يمتنع اطلاقهما
اي الجسم والجوهر على الصانع القديم سمعا وعقلا اما سمعا فمن جهة عدم ورود الشرع بذلك
اي تصريح الاطلاق او بما يرادفه او بما كان موصوفا بمعناه فكان من الاوصاف والاسماء
ما لا يصح اطلاقه على الواجب مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمسمى
والحادث والرائي قلنا لا يكفي في صحة الاطلاق على الاطلاق بل يجب وقوعها في الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب واما اذا
حصل تصريح الاطلاق فوجه الانفكاك ظ وربما يندفع بعضه اي بالتأويل ويدفع المفهوم بل كثير
من الايرادات ايضا واما عقلا فلايهام ما ينافي الالوهية مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز
الحائز اطلاقه على الواجب قوله وذهاب المجسمة الى ما وجد بالواو مكان الياء رفعا على الابتداء
وقوله بالمعنى الذي ذكره يحتمل ان يكون جوابا عما قيل لو تبادر الفهم عند سماع الجوهر الى المتحيز والمركب
لما اطلق الطائفتان اللتان يعلمان وجوه الاستعمالات وصيغ الالفاظ والاوضاع للمذكورين
اللفظين على الواجب مع عدم قولهما بالتحيز والتركيب لانهم لم يطلقوا بالمعنى المتحيز بل بالمعنى
الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه مركبا ومتحيزا ويحتمل ان يكون من تحرير ما سطرنا على المركب
والمتحيز على ما هو الموافق لما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون مرجوعا عنه ابتداء كما تراد ورده لدفع

وهم من يتوهم ان اطلاقهم هذين اللفظين بالتأويل الذي اعتبر اهل السنة ووقع
في بعض النسخ بمعنى ولفظ التبادر بالواو ولا يخفى وجوه الاعتبارات اذا تصور هذا
فاعلم ان المجسمة ذهبوا الى انه جسم بالمعنى المشهور وبنوا مذاهبهم على قضايا وهمية
كاذبة وعلى ما يشعر بها ظواهر الآيات والاحاديث مع عدم في تشبثها الضرورة
القاضية بصحتها اما الاول فكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج
فيكون في جهة منه وكذا الواجب اما متصل بالعالم او منفصل واياما كان يكون في جهة
منه واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك ويبقى وجه ربك الرحمن على العرش استوى خلقت بيدي
والسموات مطويات بيمينه وقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء
فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وغير ذلك من الآيات والاحاديث المشعرة بالجسمية والتحيز
وكذا النصارى ذهبوا الى انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة
المعبر عنها بالاب والابن والروح القدس كما يجيء البحث عنها فظهر انهم لا يطلقون اللفظين
على الواجب بالمعنى الصحيح واذا ورد الشرع باطلاق اسم كلفظ الله تعالى مثلا فيراد به
باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة ان كان عربيا فيما يرادفه من العربي وكذا الفارسي والتركي
وغير ذلك من الالسنة وان كان فارسيا فيما يرادفه من الفارسي او غيره ما فيه تعظيم وتادب
قوله وما يلازم معناه عطف على ما يرادفه اي اذن باطلاق ما يلازم معنى ما ورد
اطلاقه كالوجود اللازم للواجب وفيه نظر وجه النظر منع الترادف لانه هو الاتحاد
في المفهوم لا الاتحاد في الذات في هذه الالفاظ مفهوماتها ليست متحدة كما لا يخفى وان
كان ما صدقت عليه واحدا لكن للخصم ان لا يسلم عدم الاتحاد في المفهوم عنده بان يقرر
الكل بمفهوم واحد اذ لا مناقشة في الاصطلاحات ولا نزاع في المشهورات قيل في وجه النظر

ان اثبات صحة اطلاق المرادف بالقياس لغتي وهو انما يعتبر في العمليات والاسماء والصفات
ليست من قبيلها اجيب بانها من العمليات ايضا لانه فعل اللسان ولا يخفى عليك ان تلفظه
فعل اللسان لا الطلاقة والاطلاق على التلفظ بعيد واما اطلاق الماهية فذهب جمهور المتكلمين
الى امتناعه لاشعاره بكل التلفظ بالحقيقة تعالى ما هو من ان يحس قيل انا قد نمنع سؤال الاعمى
الكلام وما روي عن الصحابة ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح ولم يوجد في كتبه ولم
ينقل عن اصحابنا العارفين مذهبه حكي عن الشيخ ابي منصور الماتريدي انه قال سئل عن الله تعالى
ما هو فقال ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت
ما فعله فخلق العالم ووضع كل شيء في موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس
وذهب الملاحدة الى امتناع لفظ الموجود مبالغة في التنزيه لا نفيا للصانع كما ذهب ضعفهم
بسبب مقالتهم هذه كما امتنع بعض القدماء عن اطلاق لفظ الشيء بل العالم والقادر زعما
منهم انه يوجب اثبات المشارك كذا في شرح المقاصد لكنه يخالف المشهور والحاصل انه لا خلاف في
جواز اطلاق الاسماء والصفات اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما
الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ومرادفه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل
عليه فقدماء المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي تعالى
بجواز اطلاق الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس المسمى
ولا يجوز عند جمهور اهل السنة اذ لا يجوز ان يسمى النبي عم بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد
الناس بما لم يسمه ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى اولى بذلك واما تسمية اهل كل لغة باسم
مختص بلغتهم كقولهم خداي بالفارسية وتكري بالتركية فمما شاع من غير نكير من السلف وكان
مجمعا عليه بل مما ورد به الاذن الشرعي واستقصاء البحث في المطولات ان الاذن صوته

سواء كانت حسية او معنوية وقيل المراد سلب الصورة الحسية من صورة انسان كما حكي
عن بعض الواصلين رايت ربي في صورة شاب قطط او فرس او غير ذلك من الحيوانات او
الجمادات تعالى عما لا يليق به لان ذلك من خواص الاجسام وقد ثبت انه ليس بجسم فلا يكون
ذا صورة وربما يمكن ان يمنع كونه من خواص الاجسام قيل لو كان مصورا فاما بجميع الصور
وهو بديهي البطلان او ببعضها بمرجح فيكون محتاجا الى الغير او لا لمرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح فان
قيل قد ورد في الحديث ان الله خلق ادم على صورته وان ادم على صورة الرحمن وهذا
نص في ثبوت الصورة قلنا الضمير في الوجه الاول عائد الى ادم فيكون معناه ان الله تعالى
خلق ادم على صورته التي كان عليها في اول الخلقة وما كان فيه انتقال صورة وتبديل هيئات
من النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في اولاده ويقوي هذا الوجه قوله عليه السلام عقيبه
طوله ستون ذراعا على انه في بيان لقوله صورته كانه قيل خلق ادم على ما عرف من صورته
الحسنة وحسن الجمال وطول القامة والتخصيص لعدم كونه متعارفا من الناس هكذا اول
ابو سليمان ويؤيد هذا الوجه ايضا قوله عليه السلام بعده وكل من يدخل الجنة على صورة ادم و
طوله ستون ذراعا والرواية بالفاء في البخاري وفي بعض نسخ المصابيح يعني خلق ادم
على ما هو من الجمال وطول القامة ثم ان اولاده لم يزالوا ينقصون في الجمال والطول حتى
الان فاذا دخلوا الجنة عادوا الى ما كان عليه ابوهم من الحسن والجمال وطول القامة وقيل
الضمير راجع الى ادم والصورة بمعنى الحال والامر ان خلق ادم على حاله وشانه في كونه مسجودا
للملائكة لا كما للحيوانات في كونها مسخرة له كما قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة
تعظيما له واما الثاني وهذا من قبيل قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله تعظيما له وتشبيها بما هو
المكرم من عند الله ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى ويكون المعنى ومعنى الحديث انه

خلق ادم على صفاته من العلم والقدرة والحكمة والعدل والرحمة والغضب والكرم
والجبر ونحو ذلك لان الصورة تطلق على مفهوم الشيء ويقرب من هذا ما يقال هذه
صورة هذه المسألة وعلى جميع اوصافه المعنوية اللازمة المتحققة لصورته الحسية ان كانت
له صورة حسية من هذا قيل لكل صورة حسية صورة معنوية مماثلة لها تشاكلت هي منها
او من عليها كما استدل اهل الفراسة من تصور الاشياء الى معانيها استدلالا لان الاثر
الى المؤثر او من اثر الشيء على اثر اخر منه واما عكس ما هذا فغير ثابت وقريب من هذا ما قاله بعض التاويليين
ما قيل ان الاضافة اضافة تكريم وتشريف وذلك ان الله تعالى خلق ادم البشر على صورة
لم يشاكلها شيء من الصور في الجمال والكمال وكثرة ما احتوت عليه من الفوائد الجليلة فاستحق
الصورة البشرية ان يكرم ولاجلها ان اضافها الله سبحانه الى نفسه وتكريما للمكرم يعني
بسيطا للكميات المتصلة وهي التي يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك كالمقادير من الخط
والسطح والجسم التعليمي والمنفصلة وهي التي لا يكون لاجزائه حد مشترك كالاعداد والكم
المنفصل منحصر في العدد لكن الذي كان المقصود من سلب التعدد سلبه بحسب الاجزاء بان يقدم
من قبل فلا حاجة الى الاعادة وان كان سلبه بحسب الاجزاء يلزم زيادة احد الاوصاف المذكورة
من بعد هذا وكذا التحديد والتعدد والتبعض والتركب ويحتمل الشارح الى جميع ما ذكر من
السلوب كما لا يليق بالسوي هو الاول من الاحتياج المنافي للوجوب لان كلها من خواص الاجسام
وقد ثبت احتياجها وصدورها قبل لو كان الصانع ذا اجزاء والقابلية الحاصلة لاحد الاجزاء
وكذا باقي الصفات اما ان يكتفى بها الحاصلة للجزء الاخر فيلزم ان يكون الوصف المعتبر حالا
في محلين وهو محال واما ان يكون غيرها فيلزم ان يكون كل من الاجزاء عالما قادرا حيا الى غير ذلك
وذلك الى تكثر الاله وهو محال ورد هذا القول بعد المساعدة على ما فيها بان التردد المذكور

انما يتجه ان لو قامت القابلية وغيرها بشيء من الاجزاء وهو ممنوع لا يجوز ان يقوم بالمجموع
من حيث هو مجموع وليس شيء من الاجزاء عالما قادرا لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من دليل
على انه يستلزم ان يكون الانسان الواحد احياء وعلماء وقادرين وليس كذلك بقرينة العقل
فان الاجزاء يسمى باعتبار تالفها اشارة الى الفرق الاعتباري بين التبعض والتركب والا
فاصلهما يغني عن الاخر بان الزمان عليه لان ذلك الى الشامل من صفات المقادير والاعداد
ولا يخفى ان قوله ولا محدود يغني عن الجسمية والعددية يغني عن ذلك كما ان كل المتبعض والمتشخص
متحرك سلب ما يتحد عليه الا الجاهل للاشياء قبل الماهية والمائية بمعنى واحد وقيل بما
والجنس مترادفة فيلزم التركيب من الجنس والفصل بدن من الهيولى والصورة وهو يوجب الاحتياج
الملازم الى الحدوث المنافي للالوهية وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام قيل لم لا يجوز ان يتصف
بكيفيات متغايرة بالنوع لما هو من صفات الاجسام كما انه يعلم بعلم مغاير لعلمنا وتوابع المزاج
كاللذة والالم فان اللذة ادراك ما يلايم المزاج وقيل المزاج كيفية يحدث عند اختلاط الاجسام
الموصوفة بالكيفيات المتضادة وقيل كيفية واحدة ضعيفة يلبسها التمام بعد خلقها الكيفيات
المعدودة وقيل كيفية متوسطة يحصل من انكسار سورة الكيفيات بحيث يقرب ان يكون كيفية واحدة
مغايرة للمجموع واياما كان فاللذة وباقي الكيفيات النفسانية من توابعه وهو على الله تعالى محال فيكون
اللذة مستحيلة عليه وللكلام اتفقوا على ان الله تعالى يلتذ من الكمال والجلال والجمال وسائر
اللذات العقلية لان النفوس البشرية يلتذ بما لها من العلوم والفضائل المعدومة عند جنب علم
الله تعالى فكيف شان ما يتقاصر العقول والافهام عن ادراك ما له من الكمال والانعام قال الامام
في اثبات امتناع اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى ايجاد الملتذ به وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان
وجده لان الداعي الى الايجاد لما كان موجودا والمانع مفقود وجب الفعل بديهة لكن الثاني

بطلان ايجاد الشيء قبل ايجاده محال وان كانت حادثة يلزم ان يكون الباري تعالى محلا
للحوادث وهو محال ولا يخفى ما فيه قيل والعمدة في اثبات امتناع اللذة وغيرها من الكيفيات سواء
كانت نفسانية كالحقد والحزن والفرح والغضب والتاسف او غير نفسانية من اقسام
الكيف اجماع الامة على فساده لا غير وانت تعلم ان التمسك بالاجماع في المسائل العقلية مما
لا يعتد الفطن وقد تمسك في هذا المطلب بان الكيفيات اجناس تحتها انواع فاما ان يتصف
الباري بكل منها وهو محال او ببعضها المخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح
او لا يتصف بشيء منها وهو المطلوب قيل لم لا يجوز ان يكون الاختيار مخصصا فلا يلزم الاحتياج
الى ونطويل البحث مما لا يليق به واما الالم لعدم قدرته على المنفيات فتمام بيانه بسبب الحصر
لان التمكن عبارة عن النفوذ بعده في ابعاد ما والمراد من البعد هذا الطول والعرض والعمق
متوهما كما هو مذهب المتكلمين حيث قالوا المكان هو الفراغ المتوهم او متحققا كما هو مذهب
افلاطون وبعض توابعه يسمونه الى المتكلمون وبعض الحكماء وهم اصحاب الخلاء يسمون ذلك
البعد الا ان المكان الذي يتمكن الجسم فيه عند القائلين بوجود الخلاء تنفذ عند طرفي الطول والبعد
عبارة ويحتمل ان يكون طرفا لقوله لان التمكن والبعد عبارة عما قلنا عند اصحاب الخلاء
واما عند اصحاب السطح فهو كون الجسم في الحيز اخذ والامتداد القائم بالجسم وهذا الخلاف
الى نوع المتمكن يرجع الى الاختلاف في حقيقة المكان وهو عند العامة عبارة عن الشيء
الذي استقر عليه الجسم ويحصل فيه وهذا وان كان مجهول الماهية لكنه معلوم ببعض خواصه كانتقال
الجسم منه واليه والاستقرار وهذا اقرب من الصواب وعند المتكلمين وبعض قدماء الحكماء عبارة
عن الخلاء لكنهم اختلفوا فيه فذهب جمهور المتكلمين الى انه فراغ متوهم اي فضاء يثبته
الوهم معدوم لا هوية له في الاعيان الخارجية اصلا بمعنى انه لو لم يشغله شاغل لكان عدما

محضا ونفيا صرفا لكنه يمتنع عدم شغل شاغل ما فيه وقال الحكماء ان حلول الجسم في الشيء فرع وجود
ذلك الشيء بل هو عبارة عن امتداد موجود يتقدر بمقدار قائم بنفسه لا يحتاج الى ما يحل فيه فقد يكون ذراعا
وقد يكون اقل ويسمونه البعد المفطور اما بمعنى انه مشهور مفطور عليه بالبداهة فان كل واحد يحكم بوجوده
او بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم ثم انه من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه
توارد الصورة على المادة وتارة بالصورة لكونه ابعادا ممتدة في الجهات كالصورة الجسمية التي تتقدر
بها الجسم الابعاد دون هذا قيل المكان حيز التمكن ولا ظهر على هذا المذهب اثار الضعف مثل عدم قبول
المساواة والتفاوت والاتصاف بالحيثية واشتغال الجسم وترتب الامكنة وتداخل البعدين واجتماع
المثلين وارتفاع الامان عن البديهيات وغير ذلك عدل ارسطو عن مذهب شيخه وذهب الى ان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي ولا يلزم عدم تناهي الاجسام
لان نهاية الاجسام لا يكون له مكان اصلا واما ما كان فالتمكن على الله تعالى محال لانه منزه عن الامتداد
والمقدار والابعاد والنجم فلا يكون متمكنا لاستلزامه الاستلزام كل واحد من ذلك المذكور التجزي
تعالى الله عما لا يليق به والتمكن اخص من التحيز ولهذا ابني على كون المكان اخص من الحيز واما اذا انزل دما
فالجواب منع تحيز الجوهر الفرد على انه يستلزم ان يكون كل جزء الجسم في حيز وليس كذلك واما الدليل على
عدم التحيز فلما كان المكان اخص من الحيز لم يلزم من نفي الاخص نفي الاعم واستدل على عدم تحيزه
ايضا بدلائل منها انه لو كان في حيز لاحتاج اليه في التحيز وذلك لامتناع الامكان فيلزم امكان الواجب
ولكان الحيز مستغنيا عن الواجب لامكان الخلاء عند المتكلمين وكثير من الحكماء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا الاستواء بطريق الاولى فيكون الحيز واجبا مع لكن مبنى هذا الوجه والوجهين المذكورين
في الشرح على ان الحيز موجود لا موهوم فافهم لا انها ان الجهة من العلو والسفل اما حدود واطراف للامكنة
لا نفس الامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء مثلا يقال علو الدار وسفل فلان وهذه الاضافة

يقتضي ان يكون نفس الامكنة فيل متعلق الباء متروك من القلم الاسمي جهة باعتبار العروض لان
المكان الواحد يسمى بالعكس الى ما دونه علوا وبالاضافة الى فوقه سفلا لان الزمان عندنا واعلم
ان القوم اختلفوا في وجود الزمان فانكره قوم من اوائل الفلاسفة واثبته جمهور الخلايق وادعوا
ظهور انيته لكن اختلفوا في ماهيته فذهب جمهور المتكلمين الى انه عبارة عن متجدد معلوم يقدر به
متجدد غير معلوم كما يقال ائتيك عند طلوع الشمس باعتبار ما كان بحسب علم المخاطب ولذلك يختلف
تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامة اجلس يوما
والقادر اجلس قدر ما تقرأ الفاتحة لكن لا يخفى انه ليس في هذا التعبير افادة تصور ماهيته وذهب
ارسطو ومتابعوه من المشائين وهم الذين يأخذون العلم منه ماشين لعدم فرضهم الجلوس لاحترام
الكابر وتتلمذ في درسه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس بخلوه عن النقوش
كالثوب الاطلس وذهب البعض الى انه حركة الفلك والبعض الى انه نفس فلك معدل النهار وذهب البعض
الى انه جوهر قائم بذاته والبعض الى انه جوهر قائم بذاته واجب الوجود وزعم ابو البركات البغدادي
وقوم من المتأخرين انه مقدار الوجود وقال افلاطون ان في عالم الامر جوهرا ازليا يتبدل ويتغير
ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ومنه الماضي والمستقبل
والحال وبه التقدم والتأخر وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة تسمى سرمدا والى
ما قبل المتغيرات يسمى دهرا والى مقارنتها يسمى زمانا وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات
مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال
الاشياء الثابتة هو السرمد وقيل نسبة التغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر و
نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وبعضها الوجود المطلق والزمن الماضي ازل وما في المستقبل ابد
والحاصل انهم متحيرون في ماهية الزمان ولم يطلع على كيفية الحال غير من يجلي الاحوال غاية ما حصل

ان افلاطون يوجه اليه سبحانه بالقبلية والبعدية والماضي والاستقبال وغير ذلك سواء وجد
الحركة او الفلك او غيرهما ام لم يوجد وهو المعني بالزمان وعلى التقادير كلها فالله تعالى منزه عن ذلك
وهو خالق الامكنة والازمان فتعالى عن المكان والزمان وقد كان ولم يكن معه شيء من الزمان
والمكان على انهما متناهيان ولهذا متعلق على ما يشبه ان ما ذكر من التنزيهات مبني على انه يجب ذلك بناء في
وجوب الوجود في الالوهية بخلاف نفي العلم والقدرة في جواب عما يقال ما ذكرتم وارد بعينه في اتصاف
الواجب بصفاته دون اضداده وما يلزم في اتصافه بصفاته يلزم باتصافه بالكيفيات والاشكال
والصور لانهما هذا شأن في الى دليل عدم ابتناء التنزيه على ما ذكره المشايخ لان ما ذكروه في كتاب
ضعيفة على ما فرغنا سمعك تذكر الجواب ضعفها من قبل ونسي خاطرك ونحو ما زعما منهم ان يدعم
الطاعنين ان تلك المطالب العالية والتنزيهات الجلالية مبنية على اساس هذه الشبه الواهية
والدلائل الغير الوافية والجواب عما استدل المخالف بالعقل والنقل على التحيز وغير ذلك اجاب عنها بجوابين
قدم جواب الدليل العقلي وان كان متأخرا لكونه اقصر وذلك قوله وذكر كون الباري تعالى متصلا
بالاجزاء ومنفصلا عنه وهم محض وحكم بالطل امتدر ما يقال في اثبات شيء ما وراء العالم انا اذا
صعدنا فوق الفلك الاعلى وهو ذا بنا فاما ان لا يمتد فيكون فيه شيء مانع او يمتد فيكون
فيه ملاء اذ الامتداد بلا شيء وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس وقياس للغائب على
الشاهد والدليل لا يفيد قطعا قوله والادلة القطعية قائمة على التنزيهات جواب عن الدليل
النقلي يعني ان ما ذكرتم سمعيات ظنيات في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست
على ظواهرها والا لزم رجحان النقل على العقل وهو من قبيل ترجيح الفرع على الاصل فيجب
ان يفوض علم النصوص الى العالم بمعانيها الا الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها على ما هو دأب السلف
الى الصحابة والتابعين ويشار ذلك بالتأويل الاتيان بالطريق الاحكم عن التصريح كما هو الموافق

للتوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او يأول بتأويلات صحيحة مناسبة
مواقعها لما علمه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للسبيل
الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل فما بال الآيات و
الاحاديث الدالة على الجهة وغيرها لا يبقى على ظواهرها كالآيات الدالة والاحاديث المشعرة
بالوحدانية وغيرها مما يثبتونه مع ان تلك الآيات والاحاديث تشعر في مواضع
لا تحصى ثبوت ذلك من انه يقع موضع منها تصريح بنفي ذلك مع انكار من صاحب الشرع والصحابة
والخبايو كونه ما يخفى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو
عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء عند الوقوع في محنة وبلاء قلنا ان في ابقاء الآيات
الدالة على الجهة وغيرها على ظواهرها ان الضلال والطغيان ما ليس في ابقاء ما يدل على التوحيد
وغيره مما يجب اثباته شرعا وعقلا واما التوجه الى العلو فليس لاعتقادهم انه في جهة العلو
وهو كفر بل لتعظيم شأن الصانع حيث يتوقع منه الاجابة من الشرف الجهات مع تنبههم
دعوه على التنزه المطلق عما هو من سمات الحدوث وكذا رفع الايدي الى السماء ليس من جهة
انه في السماء بل لكون السماء قبلة الدعاء ومنزل الحاجات منها يتوقع الخيرات والبركات
ويترصد ظهور الانوار ونزول الامطار الى لا مماثلة وانما خص المشابهة بالمماثلة لعدم
صدق احدهما وهو الاتحاد في الكيف على ما نقل من قبل واعلم ان اتحاد الاثنين قد يكون
في الموضوع ويسمى موازاة وقد يكون في الاطراف ويسمى مطابقة وقد يكون في الاضافة يسمى مناسبة
وفي الخاصة يسمى مشاكلة وفي الكم يسمى مساواة وفي الكيف يسمى مشابهة وفي الجنس يسمى مجانسة وفي
النوع يسمى مماثلة وقد يطلق المماثلة على كون الاثنين بحيث يقوم احدهما مقام الاخر وعلى هذا
المعنى هم الحكماء ولذا انقرا المحصل المحض مع انه منزه عن جميع ما ذكرنا اذا اريد بالمماثلة

للاتحاد في الحقيقة عند ارادة لفظ المراد في النوع والحقيقة ولرعاية الادب في اطلاق
لفظ النوع عليه تعالى فظاهر ان صفته تغاير سائر الحقائق بديهة هذا لكن كثير من المتكلمين ذهبوا
الى ان الحقائق كلها متساوية في الاقدام وامتياز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة مثلا امتياز
حقيقة الباري تعالى عن سائر الحقائق بالصفات الالهية مثل الوجوب الذاتي والقدم وغير ذلك
واما اذا ادعي انه يكون الشيء بحيث يسد احدهما مسد الآخر فظاهر انتفاؤها لحالته عنه من له
عقل سليم وطبع مستقيم بحيث لا يحتاج الى تنبيه فضلا عن الدليل ولو قال هنا فظاهر لكان اظهر لكن
اورد هنا دليلا لما ذكرناه وسيلة الى ذكر ما قاله الشيخان فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف والمراد من الاوصاف هنا الاوصاف النفسية وهي التي يدل الوصف بها
على نفس الذات دون معنى زايد عليها ككون الجوهر جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا لا الاوصاف
المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زايد على الذات ككون الجوهر حادثا او متحيزا
ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما
ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فمن هنا قيل المثلان موجودان مشتركان فيما يجب ويمتنع
ويجوز او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان يجب ان يشتركا ويتحدا في جميع الصفات
النفسية حتى لو اختلفا في وصف واحد من تلك الصفات انتفت المماثلة لكن الايراد يختلف بجهة
اخرى ليتحقق التعدد والتمايز ليصح التماثل وقال الشيخ ابو المعين حاصله ان المماثلة
تثبت بالمساواة فيما به المماثلة وما نقوله الاشعري يبنى على ما نسبه الى الشيخ ابو الحسن الاشعري
من انه قال لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لانه شرط التساوي من كل وجه في التماثل
وح يلزم الوحدة فلا التماثل لان التماثل يقتضي الاثنينية والاثنينية ح فالظاهر انه لا
مخالفة بين الشيخ وصاحب التبصرة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة

كما يدل اليه ما قاله صاحب التبصرة والا فالاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف وتساويهما من جميع الوجوه
ترفع التعدد وانت تعلم ان المراد بجميع الاوصاف والوجوه هو جميع الصفات النفسية لا جميع وجوه
الشيئين حتى ما به المغايرة فح لا يلزم الوحدة وارتفاع التعدد وانا اعلم انه لو لم يختلفا في الماهية وسائر
الصفات المعنوية والظاهر ان مراد الشيخين هو هذا لا غيره لما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات
ولا يقدر على اكثر من واحد اعلم ان جمهور العقلاء اتفقوا على ان الله تعالى عالم وقادر الا قوما من
قدماء الفلاسفة ثم اختلف القائلون بالعلم والقدرة فمنهم من ذهب الى انه عالم بجميع الاشياء جزئيا
وكليا وقادر عليه وهم اكثر اهل الملة ومنهم من ذهب الى انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد
وهم اكثر الفلاسفة ومنهم من ذهب الى انه لا يعلم الجزئيات على وجه كلي ومنهم من ذهب الى انه يعلم الجزئيات
الغير المتغيرة على وجه جزئي ومنهم من ذهب الى انه لا يعلم ذاته وهم الدهرية ومنهم من عكس الامر
وذهب بعض اهل الملة انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها ومنهم انه لا يعلم ما لا نهاية له وذهب بعض
الاوايل الى انه لا يقدر على الشرور والنظام من المعتزلة انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح اذ لو كان
خلقه مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه اذ كان عالما بقبح ذلك والى
الجهل ان لم يكن عالما ورد بمنع قبح ذلك بالنسبة اليه فكيف وهو تصرف في ملكه وذهب ابو القسم
البلخي المعروف بالكعبي الى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه او نوع
خلاف فعل الرب والجواب منع الحصر وعامة المعتزلة منهم الجبائي واتباعه انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد لانه لو صح مقدور من قادرين لصح ان لا يخلو من خالقين لانه يجب وقوعه لكل منهما عند تعلق
الارادتين والجواب منع الملازمة وذهب العباد واتباعه الى انه ليس قادرا على ما علم انه لا يقع لاستحالة
وقوعه وما علم انه يقع لوجوبه اجيب بان ما يشير به هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية احتج الفلاسفة
على امتناع علمه بالجزئيات بلزوم الجهل وتغير الذات المستحيل عليه الجهل والتغير اجيب بان العلم اما اضافة

او صفة ذات اضافة واياما كان لا يلزم التغير في الذات كما ان القديم يتصف بانه يكون قبل
الحوادث وبعده ومعه من غير تغير في ذاته على انه لو تغير العلم بتغير المعلوم لتكثر بتكثر المعلوم فيلزم تكثر
الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات واجاب بعض المعتزلة بان علم الله تعالى بان الشيء
سيحدث هو نفس علمه بانه حدث وبعض اهل السنة بان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصور قيل العلم صفة حقيقية ذات
اضافة فيتغير بتغير الاضافة اجيب بمنع استلزام تغير الاضافة تغير الصفات بتغير الصفة الحقيقية
والا لزم عدم خلقه تعالى عن التغيرات في الصفات الحقيقية واعترض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد
العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع
بين الاعتقادين المتضادين او يزول فيلزم زوال القديم وذهب ابو الحسين البصري الى ان علمه
بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات وذهب بعض القدماء
مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقائق واما العلوم
التصديقية اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا يعلم الجزئيات
الحادثة وبالجملة ذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا
استحالة في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات محضة لا يلزم من تغيرها تغير الذات احتج
القائلون بعلمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل واحد من المطيع والعاصي يرجع اليه ويلتجئ
في كشف الشبهات ودفع البليات ح ولولا انه عالم به حاضر في جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات
مستندة اليه ابتداء او بوسط وقد اتفق الفلاسفة على انه عالم بذاته فالعلم بالعلة التامة يوجب العلم
بالمعلول وكذا ان التغير في الاضافات المحضة كالاولية والآخرية والاضافات اللازمة المحضة كالعالمية
والخالقية قد يجري مجرى ما لا بأس به واما في الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة اولا فهو ممتنع

ونوعه لما ثبت من انه عالم قادر حي واعلم ان الصفات الالهية السلبية ويسمى نعوتا صمدانية وهي
ما لا يتأتى لا اما فاله بحسب كل موجود وحادث صفة سلبية واما وجودية ويسمى صفات وهي اما
اضافات محضة كالاول والآخر او حقيقية محضة عارية عن الاضافة كالحياة والوجوب او حقيقية
او ذات اضافة كالعلم والقدرة ولا خلاف في اتصافه بالسلبيات والاضافيات لانه لا يقتضي
ثبوت صفة له وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية فعند اهل الحق له صفات زايدة على الذات
من كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الا انه ضرورة ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب
وليس الكل الفاظا مترادفة والا لم يكن قولنا انه عالم قادر بمنزلة ذلك ولكان مفهوم العلم والقدرة
وسائر ما أخذ الاشتقاق متحدا وقولنا لا اله الا العالم كلمة التوحيد وليس كذلك وقد نطقت النصوص
من الكتب والصحف والاحاديث على ثبوت علمه بالكليات والجزئيات وشمول قدرته على جميع الممكنات من غير
فرق واظهر في صدور الافعال المتقنة المستحكمة مثل خلق السموات العلى والعناصر السفلى
على اتساق وانتظام واتقان واحكام بحيث يتحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر
والاقلام على وجود علمه وقدرته فان الانسان مع ضعفه وانه لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه
سبيلا قد يفعل افعالا عجيبة ويطلع على دقائق حكم كما هو على ارباب الحكمة ايضا اذا ارتفع الانسان
الى عالم الروحانيات فكيف شأن صانع العالم فان قيل ان اريد الاتقان والاحكام من كل وجه بحيث
لا يكون فيه خلل اصلا ولا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انه ليس كذلك لكون الدنيا طافحة بالشرور
والآفات خصوصا في زماننا بالقبائح والبليات وان اريد الاتقان في الجملة ومن بعض الوجوه فهل
آثار المؤثرات من غير العقلاء كذلك ايضا قلنا الشرور والقصور وعدم الاتقان لقصور نظرنا اذ رب
قصور وشر في نظرنا وعينه خير وحكمة لا يطلع عليه غير علام الغيوب كما في خلق المؤذيات في القبائح
وليس النزاع بين اهل الحق وصاحب المواقف في العلم والقدرة الى كمال جملة الكيفيات النفسانية الحاصلة

للعالم من تعدد العالم على ما اشير فيما قبل انه لا يتصف باقسام الكيفيات والملكات الحاصلة بالممارسة
المستحيلة عليه فانكره الفلاسفة والمعتزلة وساير اصحاب الضلال وسموا القائلين بالصفاتية وبهذا
الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدما حتى امتنع بعضهم عن ان يقال صفاته قديمة وان كانت
ازلية بل يقولون هو قديم بصفاته وقالت الفلاسفة ان الصفات عين الذات ولم يسمع من المعتزلة
هذا القول بل قالوا هو عالم بلا علم بل بذاته او لذاته او لكونه على حالة هي اخص صفاته على اختلاف
العبارات لكن مآل ما قالت المعتزلة الى قول الفلاسفة لا سيما الزعم اليها جماعة حيث قال وزعموا
اى الفلاسفة والمعتزلة باعتبار الاشخاص ان صفاته عين ذاته لا زايدة عليه والا لزم تكثر
القدما فيلزم الكفر والجواب كما سبق ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم واللازم
تعدد الصفات ولا استحالة فيه ويلزمكم اى الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا او القدرة او غير
ذلك حيوة لقولهم بترادف الصفات وكذا ساير الصفات بل في الذات مع الصفات كما اشار
اليه بقوله عالما وحيا لان كلها نفس الذات وقد ينتظم قياس عكس الذات هي العلم والعلم
هو القدرة هي الحيوة والذات هي الحيوة الى غير ذلك من المحالات مثل كون العلم واجب الوجود وعلم
افادة الحرارة قولنا الله تعالى عالم كافادة قولنا الانسان بشر والذات ذات لا كما زعم الكرامية
وهم اصحاب محمد بن كرام من ان الصفات كلها حادثة حدوثا زمانيا وقوله لاستحالة قيام الحوادث
تعليل لقوله لا كما زعم الكرامية واعلم ان المراد من الصفات هنا ما يقابل الصفات المحضة الغير
المتغيرة اما اتصافه بالسلوب والاضافة الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا لزيد المولود وغير
رازق لعمرو الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه و
بالاحوال المتغيرة بعد ما لم يكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات فجايز حتى قال الامام ان اكثر العقلاء يكون
الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اجمع المجوزون بالمسيح لتمام

الصفة بالواجب اما كونه كونها صفة من القديم والحادث واما مع قيد كونه غير مسبوق بالعدم
وهو عدمي لا يصلح جزء المؤثر اجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون المصحح نفس ماهية تلك الصفة
القديمة المغايرة لماهية الصفة الحادثة لكن مرادهم لما ظهر على كلام المعتزلة ان التناقض
حيث قالوا انما صفة التكلم مع انكارهم بجميع الصفات اشار الشارح الى دفعه ببيان مرادهم و
ولما تمسك المعتزلة لما ذهب اليه الحق الى ثبوت الصفات الزايدة ورد عليهم المعتزلة بلزوم الكفر
حيث يلزم القول بتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين
كما سمعت فيما جرى من قولهم بترادف الواجب والقديم والتصريح به في كلام المتاخرين مثل صدر الدين
الحريع وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء ومن الائمة الثلثة فما بال الثمانية اى فما
شانه من اثبت ثمانية من القدماء وفي الكفرهم بعض المتكلمين او اكثرهم الحنفية حيث زادوا التكوين
فوق الثمانية اشار الى الجواب عن طرف الاشاعرة حيث لزمهم اثبات القدماء وراء الذات وهم لم
يزعموا بقولهم لا هو ولا غيره والمراد من الصفة لما غير الوجه اذ هو عينه عند الاشاعرة ويمكن
دفع ما اورده المعتزلة بما سبق من ان المستحيل والكفر انما هو تعدد الذوات القديمة لا الصفات
القديمة والنصارى انما كفروا لقولهم بتعدد الذوات القديمة لكن هذا جواب الراى ربما
يشعر بغيرية الصفات لذا لم يتعرض له المحشي بل اجاب بتصريح مقصودهم من عدم العينية
والغيرية ولا تكثر القدماء اذا الكثرة انما يلزم من الغيرية وهي منتفية بناء على ما اثبتوا الوجه
بالاب اذا الوجه هو المبتدا كالاب والعلم بالابن لوجود المرتبة من الوجه والحيوة بروح
القدس لكونها من مبادي المقدسات وزعموا ان اقنوم العلم هو الكلمة اذ الكلام قد انتقل
الى بدن عيسى والحيوة الى روح القدس الى الروح الطاهرة والوجه الى الجميع واتحدت فصارت
شيئا واحدا ثم اختلفوا في كيفية الحلول والاتحاد وقال الملكانية وهم اصحاب ملكا ودعه

من ابطال النصارى ان الحلول بطريق الامتزاج كاللبن مع الماء حيث امتزجت بجسد المسيح وتدرعت
ناسوته وقالت النسطورية ان الاتحاد بطريق الاشراق كاشراق الشمس على بلور من كوة
وذهب اليعقوبية الى انه بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح لهذا فعل الافعال
المخصوصة بالصانع كاحياء الاموات وابراء الاكمه ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت
كما ظهر الملك في صورة البشر مثل جبريل في صورة دحية الكلبي وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس
مع البدن وقيل ان المسيح جوهر من جوهرين لاهوتية وناسوتية وقد تقارنا فانحصر الاقانيم والالام
في الناسوت ويقرب منه ما قاله بعض المتصوفة لابن ادعاء منهم بانهم من اصحاب الوجه ويعد ذلك من
الهرمانات البرية عنه تعالى حكي عن فيلسوف انه سال عن عيسى عم انك تقول قال الله كذا والهاني
بكذا فاذا ما اباكم حتى نراه ونعرفه وننصر فيك فاجابه عيسى بما يليق من شانه هو العبودية والاطلاق
لفظ الابن لعضد التشريف كالخليل لابراهيم والحبيب في نبينا عليهم السلام وكانت ذات متغايرة
لا ذات واحدة متصفة بصفات قديمة فلزمهم الكفر والشرك بالقدرة وتغايرها الا لمنتفي هذا السوال
ودبانيدفع بالتغير ما ادعي قبل وقوله لا يتصور نزاع ثم اذا اهل السنة هم الاشاعرة يقولون
ان الصفات القديمة غير الوجه لا عينه ولا غيره واما الصفات فهي متغايرة متعددة ولم يقولوا
بتعددها بدون تغايرها فالا وكم ولم يقل فالصواب اشار الى ما ذكرنا ان هذا جواب الزامي
ربما يشعر بخلاف مذهبهم قوله لا استحالة جواب عما دفع معتذرا كانه قيل لو كانت ممكنة لكانت حادثة
مسبوقة بالاختيار لما ان كل ممكن حادث مسبوق بالاختيار فيلزم ان يكون مسبوقا بالعدم اجيب
بانه لا استحالة في قدم الممكن حاصل الجواب ان الحق قدم الممكنات المنفصلة والاثار الصادرة عن الذات
بحيث يتصور عنها تغايرها والصفات ليست كذلك كذا في شرح المقاصد وقوله فليس كل قديم الها تفريع
على ما ذكره ودفع لما تقرر في كلام المعتزلة من القديم يستدعي الالوهية فلو كانت قديمة لكانت

الا له متعددا فرده بانه ليس كل قديم الها بل بالعكس على ان القديم انما يستلزم الالوهية
ان لو كان قايما بالوجه وتحققت المغايرة ولم يثبت بعد فان قيل ما الى نفي العينية
والغيرية في الظاهر رفع للنقيضين اذ صرح بنص منادي من مكانا على بانه ليس عينها
ولا غيرها وايضا ارتفعت العيني واللاعينية لانه رفع العينية صريحا ولما رفع الغيرية
رفع اللاعينية فارتفع النقيضان كذا في جانب الغيرية فافهم قلنا قد فسروا الغيرية
هنا من طرف قدماء اهل السنة حيث ذهبوا الى ان التعدد لا يستلزم التغاير فسروا
الغيرين بانهما موجودان جاز انفكاكهما فخرج المعدومان والمعدوم والموجود بناء
على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد ولا يتصف به المعدوم فان قيل
ان المنفصل تعين لا يمكن انفكاكهما لا عقلا ولا خارجا ويلزم ان لا يكونا غيرين قلنا غيريتهما
ضرورية والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب ولا يخفى ما فيه والعينية عطف على الغيرية
اى فسروا العينية باتحاد المفهوم بحسب كونه هو هو كالانسان والبشر لكن تغير من فسر
الغيرية بنقيض هو هو وصحح بثبوت الواسطة كما قالوا ان الشي بالنسبة الى الشي
ان صدق انه هو هو فعينه والا فغيره وبهذا الصدق وعدمه ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة
الانسان الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان
الى الكاتب والضاحك فبحسب الذات والهوية وبعض الصفات مع البعض نظرا الى اتصاف الذات
بها واما الصفات في نفسها يجوز انفكاك بعضها عن بعض للمهم الا في قيل من جانب واحد
بخلاف الصفات المحدثة يعني ان التحديد المذكور افاده الصفات التي ليست عين
الموصوف ولا غيره انما هي الصفات النفسية اللازمة لا مطلق الصفات فان الصفات
المفارقة بل الاضافات يتصور انفكاكها الذات كما قيل لكن قولنا ليس في الدار غير زيد

كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته من غير تفرقة بين الصفات
اللازمة والمفارقة ولو كان المقارن غير الموصوف لما صح مثل هذا الكلام وفيه اي
في تعريف المتغايرين وما قرروه في اثبات ان الجزء ليس غير الكل وكذا الصفات اللازمة
بل الصفات القديمة مطلقا غير الذات نظر لانه ان اريد بجواز الانفكاك الانفكاك
من الجانبين بحسب تصور انفكاك كل منهما عن الاخر في الخارج انتقض بالعالم لتحقق اللزوم مع
الصانع اذ لا وجود للعالم بدون الصانع وان جاز ان يكون الصانع موجودا والعالم
معدوما وكذا حال العرض بالنسبة الى المحل حيث يجوز انعدام الحال المعين مع بقاء المحل
واذا كان المحل لا يخلو عن عرض ما الا في بعض الاجسام على راي مع القطع بالمغايرة بين
هذه الاشياء اتفاقا فانه غير نكير من اصحاب العقائد السليمة والطبائع المستقيمة وان اكتفوا
بجانب واحد بان يجوز من جانب احدهما بالنظر الى ذاته ان ينفك عن الاخر وان لم ينفك الاخر
لزمت المغايرة بين الجزء والكل لان الجزء بالنظر الى ذاته يجوز ان ينفك عن الكل سواء
كان المركب عقليا او خارجيا وما ذكر من استحالة بقاء كانه اورد على جواز وجود الجزء بدون
الكل بان الواحد جزء العشرة مع استحالة بقاء الواحد بدون العشرة فدفعه بانه ظاهر الفساد
والظاهر لا يحتاج الى الاظهار ويحتمل انه يريد بالظهور ظهور الفرق بين جواز الوجود والبقاء
تشنيعا بانه لم يفرق بين المعنيين فافهم قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما
وقع في شرح المقاصد جوابا عما اورد على تعريف المتغايرين بعد تعريف جواب الامدي و
لنقرره على وجه يتضح ما وقع فيه واعلم انه اعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لخروج
العالم والصانع فانهما متغايران مع امتناع وجود العالم بدون الصانع اجاب الامدي وتقريره
على وجه يتضح ما وقع فيه واعلم انه اعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لخروج العالم والصانع

فانهما

فانهما متغايران مع امتناع وجود العالم بدون الصانع اجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك
من جانب واحد وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع فرد هذا الجواب بانه غير مانع
على هذا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل مع ان الامدي قائل بعدم المغايرة بينهما فاجاب
الشارح بعد الرد بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج
ولو بالفرض وان كان ذلك المفروض محالا لان فرض المحال غير محال وانما المحال المفروض
الحد وهذا ما قيل ان المفروض قد يكون ممتنعا مع جواز الفرض والعالم قد يتصور موجودا
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع وهذا موافق لما قال بعض المعتزلة ان الغيرين
هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر ولفظ احدهما للابهام كثيرا ما يقع
موقع كل واحد منهما كذا قيل وفيه نظر لان المجهولية والمعلومية من جهتي الشيء ولو استلزم
اختلاف الجهات المتغايرين لزم ان يكون الشيء الواحد المعلوم من وجه دون وجه شيئين
متغايرين وهو بديهي البطلان اجيب بان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغاير ذلك الشيء في نفسه
بخلاف جهتي الشيئين المتغايرين تامل والحاصل ان وصف الاضافة هذا يعلم العالم
مع الصانع ايضا لكن اعقبه الجزء لظهوره في الجزء والكل ولان التكلم بالحاصل
هو بعد تمام المرام لانا نقول قد مر ما حاصل الجواب ان المعتبر في التغاير هو الانفكاك
بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات لكن لما ظهر في طرف العالم بطريق
المعارضة والنقيض دفعه بهذا الطريق وحاصله ان ما ذكرتم وان دل على التغاير لكن
قولكم وجود كل منهما مع عدم الاخر وما ذكرتم لا يصح بجميع مقدماته لان الصفات غير متغايرة
لكم جوابه مع جواز تصور وجود البعض والزوال عن البعض لكن ان اريد بعدم الاخر
عدم تصور الاخر سواء كان موجودا او معدوما على ما هو اللائق بالمقام لزم صحة قوله

بناء على انه لا يتصور عدمها مع انه يثبت بخلاف ما قرر في السؤال وان اريد انعدام الاخر
على ما هو المراد لزم ما لزم مع ان العالم المصنوع للصانع لا يوجد بدون الصانع وذكر
في المواقف ان المراد هو الانفكاك في حيز او عدم وفيه نظر لعدم تغاير العالم والصانع ح
فان قيل يجوز ان ينفك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد مع عدم العالم وينفك العالم
عن الباري في الحيز قلنا حاصله جواز الانفكاك من طرف واحد فيجوز تغاير الموصوف والصفة
والجزء والكل لجواز انفكاك الموصوف والجزء في الوجود وفيه نظر لان الانفكاك بين العالم
والصانع من طرفين غايته بجهتين بخلاف الموصوف والجزء فان ادعوا اتحاد الجهة فلا نسلم
وان اثبتوا في الجزء والموصوف بعد الاضافة فكذلك قيل المراد جواز الانفكاك في التعقل
وهذا ليس كافيا ايضا لصدقه على الصفات مع عدم التغاير بينهما اللهم الا ان يقال تغاير
الصفات ولقد فهم من المواقف ان المراد من العدم عدم الوجود ومن تقرير الشارح ان هذا
المنفي زيادة عدم التعقل اشارة الى المرادين فليتفطن في هذا المقام فانه من مزال الاقدام
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم واعلم انه لما مال مشايخ المتكلمين ان الصفة مع الموصوف والجزء
مع الكل واسطة بين الغير والعين استبعده الجمهور وقالوا انه اثبات الواسطة بين النفي والاثبات
وهذا التقسيم النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اعتذر الامام الرازي عن طرفهم بانه
اصطلاح على تخصيص لفظ الغير بما يجوز انفكاكه كما صرح في المواقف والحق ان مرادهم
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الخارج والحمل والهوية كما هو الواجب في الحال ثم قال
بالوجود الذهني بعد ان الذهني ظرف صور الاشياء بالحصول فيه كما هو المشهور صرح
بانهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن ولم يقل به احد من المتكلمين حتى لم يقولوا
الا بالوجود الخارجي وانما قالوا ينعدم الاشياء لكنهم يجعلون كون الاذهان ظرفا لصور

الاشياء

الاشياء لم يصرح به بل قال لا عين ولا غير فمن هذا ظن بعض الافاضل ان النزاع لفظي
والاوجه انه معنوي وما ذكره الفاضل لان من الاعتذار غير صحيح اما فساد ما ذكره
صاحب المواقف وما اشار اليه بقوله قلنا ان هذا اي التعذر بالاتحاد بحسب الخارج ونفي الغيرية
فيه انما يصح في مثل العالم الى المشتقات والمحمولات بالمواطاة دون مبادي المشتقات
مع ان الكلام في مباديها وكذا لا يصح في الاجزاء الغير المحمولة بالمواطاة كالواحد مع
العشرة والبدن زيد والعلم مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود
والهوية واما اعتذار الامام فلانهم ذكروا ذلك واثبتوا هذه الواسطة في الاعتقادات
المتعلقة بذات الله وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح
مع ان النقض قد تصدى لكلامه الاتي عليه واشار اليه بقوله كلام صاحب التبصرة بان يكون
الاجزاء الغير المحمولة غير كلها مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى صعوبين حادث وعد ذلك
من جهالته وهذا اي كون هذا المقال جهالة من الجهل لان العشرة اسم لجميع الافراد
اي لكل واحد لا للمجموع من حيث هو هو متناول لكل فرد مع اعتبار ان الخصوص على
اي فرد فرض مع انضمام باقي الافراد اليه فلو كان الواحد غيرها يلزم انه ليس عينها بداهة
ولو كان غير تلك العشرة لصار غير نفسه لانه اي ذلك الواحد من تلك العشرة فان العشرة عبارة
عن ذلك الواحد مع قيد انضمام التسعة اليه فلو كانت العشرة غير ذلك الواحد لكان ذلك
الواحد غير نفسه هو هذا كلامه اي كلام صاحب التبصرة في اكثر مقالاته ولا يخفى ما فيه
لان مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه والحاصل
ان العشرة عبارة عن مجموع الواحدات مع قيد الاجتماع لا عن اي واحد كان حتى يلزم ما ذكرتم
هذا ما قدر ونقرر او ورد على تعريف الغيرية بجواز الانفكاك بينهما الا من اما ولا عدما ولا تحيزا

الله الا الله لفردنا وكذا في كلمة الشهادة يعني غير عين الاكثر فلا يلزم التوحيد لانه
لا انفكاك بينهما لا زمانا ولا عدما ولا تحيزا فانكم لا تجوزان يكون معه الغير منفك عنه
فلا يلزم الخلف والتوحيد ولهو امر فرعي امامه ولا فلان الاتحاد الوراء على ما مر صوا
من ان الغير والسوى والوراء الفاظ مترادفة واما ثانيا فلان الانفكاك لازم في
الاله على تقدير الفرض وفرض عدم الانفكاك يجب والالم يتجه الاولية واما ثالثا
فلان المراد بالغيرية المخرجة بهذا الغيرية السابقة بين الحكماء بقرينة ذكر العدم
والتحيز والزمان والزمان وفيه نظر لانه تخصيص بحوان الكلام في صفات الباري
بالنسبة الى ذاته وان عم البحث سائر الصفات بالنسبة الى موصوفاتها والجزء والكل
قال بعض الافاضل انها ليست عين الذات والا لزم الترادف بين الاسم والصفة ولهو يجب ولا غيرها
منفصلة والا لزم القيام بذواتها او بالغير وكل منهما ظاهر البطلان وكذا الكل صفة مع صفة
اخرى لا على والا لزم اتحاد معنى الصفتين ولا غيرها والا لزم الافتراق بينهما في ذات واحدة
وفيه نظر اما اولا فلانه يشعر بان الاسم عين المسمى ولهو غير ثابت واما ثانيا فلان القائل
بالعينية ربما يقول بالترادف واما ثالثا فلانه ان اريد بعدم الانفصال عدم التمايز
والاستقلال في الوجود يلزم عدم مغايرة الوصف والمحل وان اريد عدم جواز الانفكاك
وان كان من جانب واحد بحيث يحتاج وجود احدهما الى الاخر ولا يبقى دونه لزم ان لا يغاير
العالم الصانع قيل انه ضرورة الغير بين بتغيير الادلة انها للذات يمكن الانفكاك احدهما
عن الاخر اما بمكان كالحيز او زمان كالاب والابن او بوجود او عدم كالموجود والمعدوم
والحق انها ذاتان ليس احدهما الاخر فان المراد بالغير هو المنفصل لغة وشرعا وعرفا
الا يرى انه من قال والله ما في كيسي غير عشرة دنانير فما في الدار غير زيد لكان كاذبا

يصدقه العرف لا بحسبه الشرع وكلاهما دليلان قاطعان وشاهدان صدقان
ولا تغفل ان فيه ما فيه وهذا المقام من مطارح الانظار وسارح الالباب رأي
الصفات الازلية القايمة بذاته تعالى المخالف في انها غيره انه هذا ولا ذاكر تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها اي تتبكل المعلومات والمراد من العلم المذكور في التعريف كما قطع
ذكر المعلوم هو اللغوي فلا دور واحتج المخالف على عدم اتصافه بالعلم بانه لا يصح
علمه بذاته ولا بغيره وبانتفاء الخاص ينتفي العلم والنفقة المشهورة غير معتبرة هنا
اما الاول فلان العلم اما ظاهرة او صفة صعبة ذات اضافة اي الملكة تقتضي اثنينية
وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي وهذا القايل ان لو سلم
ثبوته للتغاير وهو اول المسألة غايته لزم التعدد وهو لا يستلزم التغاير اما الثاني
فلا يجابه الكثرة في الذات الاحدي اذ العلم بما صار المعلوم من غير العلم بالمعلوم الاخر
لان العلم عبارة عن الصورة المساوية للمعلوم المرتسمة في العالم او نقل الارتسام
وصور الاشياء المختلفة مختلفة بلا شبهة فيلزم بحسب تكثر المعلوم كثرة الصور في الذات
وانت تعلم ان العلم لو لا تعلق المعلوم من غير ارتسام صورة غايته ما لزم كثرة المتعلقات
والاضافات فلا يلزم المخالفة صفة ازلية تؤثر في المقدورات نقل عن البعض الاشعرية
انه لا تاثير للقدرة وانما التعلق فقط والتاثير للذات الا ان لا يكون لصفات مؤثرة
قيل انه لا ينصف بصفة القدرة لان تعلق القدرة بالايجاد ان كان ازليا يلزم قدم في
الاثر لامتناع التخلف عن العلة التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقها بايجاد
ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة ودفع هذا بان القدرة تعلقت في الازل
بالايجاد فيما لا يزال لا في الازل دبان حدوث تعلق القدرة لذاتها من غير احتياج الى حدث

يتعلق اخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها فان قيل لا قدرة لك
في ايجاد موجودا والقدرة لو تعلقت حال الموجود لزم تحصيل الحاصل وان تعلقت حال العدم
لزم اجتماع الضدين فوجب ان يستند الموجودات الى العقل العاشر كما هو رأي الاكثرين
او الى الافلاك كما هو رأي السهروردي او الى النجوم كما هو رأي المنجمين قلنا الالزام مشترك و
ذلك ان الحق انه يوجده حال كونه معدوما في المستقبل فلا يلزم اجتماع الضدين ظاهرا انما
يلزم ان لو كان موجودا في هذا الوقت والحاصل انه معدوم قبل تعلق القدرة موجود عند
التعلق فافهم توجب صحة الحكم واعلم ان الذوات على قسمين منها ما يصلح ان يعلم ويقدر
ومنها ما لا يصلح فلا بد من وصف يميز بعض الذات عن البعض فان الذات كلها متشاركة
في الذاتية فلا بد من تمييز البعض كالجماد مثلا عن البعض وهو الحيوة الموجبة لصفة
العلم اذ لولا امتياز الحي بصفة عن الجماد لما صح اتصاف الاحياء بالعلم دون الجمادات
فان قيل لو كانت الحيوة صفة للعلم لكانت الحيوانات علماء قلنا المراد من العلم المعرفة ومطلق
الادراك قيل المراد من الحي ذو حيوة دون الادراكات الكلية بقرينة كون البحث في اثبات صفات
الصانع لكن هذا التخصيص عندهم من المقام ولهذا استدل على الحيوة بانه عالم وقادر وكل عالم
من الملزوم الى اللازم او رد عليها ان ذات الباري مخالفة لسائر الذوات فلم لا يجوز ان يقتضي
ذاته العلم والقدرة بدون هذه الصفة دفع هذا بعد المساعدة على المخالف بانه كلام وان لا يقول
من العقل بل تشكيك في الضروري فلا يسمع ولا يلتفت اليه فان العقلاء اطبقوا على ان كل عالم
حكيما الصانع وهم اطلقوا انه حي صفة قيل معناها انه صح اتصافه بالعلم وذهب
الباقون من المتكلمين الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي هذه الصحة وقال الاوائل معناه
حيوته انه لا يمتنع منه ولا يستحيل عليه ان يعلم ويقدر وايا ما كان فمقصود الكل اثبات

منه فهو يمتاز الصانع بل لكل من هو عالم عن الجمادات وفي بحث القدرة صرح بهذا اذ ربما
يفسر القدرة بصفة مؤثرة على وفق الارادة فيخرج القوة النباتية والحيوانية بانها مبدأ
للافعال المختلفة فيخرج القوة الفلكية والمراد من القوة هو القدرة المفسرة بصفة هي مبدأ
التغير من شيء في اخر من حيث هو اخر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير الاعتباري
كالطبيب المعالج لنفسه في دفع الحادثات البدنية او المعالج نفسه في تبديد الملكات الردية
والحاصل مع ذاته بل مع كل مؤثر صفة هي مبدأ التاثير في الايجاد الموجود وان
لم يؤثر بالفعل لانعدام الاسباب مثل الارادة وغيرها وتلك الصفة هي القدرة لا على سبيل
التخييل والتوهم على ما هو شان ادراكاتنا في جل المدركات فيه تعريض بان ادراكنا
في جنب ادراكه بمنزلة الخيالات والاوهام الكاذبة وانما الادراك ادراكه لكن لا على طريق ما هو
الحكماء كما هو شاننا وهذا القيد شامل للسمع ايضا بقرينة قوله ووصول الهواء ويحتمل ان يشير
الى السمع خاصة وفي هذا جواب عن بعض اعتراضات نفاة الحيوة والسمع والبصر فانهم
قالوا ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج او صفة تتبعها متقضية للحس والحركة الارادية وهو
من الكيفيات الجسمانية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات انما هو بتاثر الحاسة عن المحسوس
او حال ادراكه تتبع ولبس الحواس الا قوى جسمانية والله منزه عنها قلنا لا نم كون الحيوة
والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في اثبات هذا المحسوس فضلا عن الغايب فان عينية
وان كان قريبا من حبل الوريد ولا يلزم من فقدهما انتفائه الا دفع دليل النفاة ايضا واعلم
ان العقلاء اتفقوا على انه سميع بصير لكن اختلفوا في معنى ذلك فقال الفلاسفة والكعبي وابو
الحسن البصري ان ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات فعلى هذا يكون السمع والبصر
عبارتين عن علم خاص لا عن صفة زائدة قديمة مغايرة للعلم وقال الجمهور من اصحابنا والمعتزلة

انها صفتان قديمتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات قائمتان بها أجيب
المناقشة بانها بعد التحقق ان كانتا حادثتين لزم قيام الحوادث بذاته وان كانتا قديمتين
لزم قدم المسموع والمبصر وهو محال اجيب بانهما قديمتان فلا يلزم قدم المسموع لحدوث التعلق
على ان الالزام مشترك حيث يلزم قدم المعلوم والمقدور على تقدير قدم العلم والقدرة ثم صرح الجمهور
بان الله تعالى حي والحي يصح اتصافه بهما والاصح اضافة بعضها ولو نقص لجاز على الله تعالى
فتعين اتصافه بهما فان قيل صفة الله تعالى مخالفة لصفاتنا والمخالفات لا يجب اشتراكها في اللوازم
والاحكام فلا يلزم من كون سمعه وبصره لا يكون صوته محصلا لهما ايضا قلنا لما كان السمع والبصر لا ينفكان
بذاته تعالى من لوازم صوته فهما عبارتان عن الصفة قديمة ثابتة في الحي قائمة به زائدة على
الذات على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية توجب تخصيص احد المقدورين من الفعل والترك والايجاد
والاعدام في الاوقات بالوقوع اي تخصيصها بالوقوع في احد الاوقات مع استواء نسبة القدرة
الى الكل اي الى كل الاوقات او كل المقدورات هذا اشارة الى دفع مقدر وفرق بين الارادة والقدرة
والعلم تقديره ان يقال غاية ما لزم مما ذكرتم ثبوت صفة ترجح احد الطرفين فلم لا يجوز ان يكون
هي القدرة او العلم اجيب بان نسبة القدرة الى الطرفين سواء فلا يكون مرجحا ولا عين الارادة
وكذا مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء فلا يكون مخصصا على ان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو
عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم والصفة التي تخصص يكون مستتبعة للاختصاص وتابع الشيء يستحيل
ان يكون مستتبعا له لعدم صلاحيته بانه الصفات ... وكون بالجر عطف على استواء تعلق العلم
بالوقوع تابعا للوقوع المتأخر عن الارادة فلا يكون العلم عين الارادة يعني ان العلم بما فيه من المصلحة
او بانه سيقع في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه في وقت كذا تابع للوقوع المتأخر عن الارادة
فكيف يكون هو هو فيه نظر اذ الخصم ربما لا يسلم سبق العلم بانه يوقعه في وقت كذا على ارادته ولا انه

علمه بوقوعه ما لا عن ارادته الوقوع ما لا وما يقال ان العلم تابع للمعلوم ومتطفل للوقوع
ثم في شأن الواجب بل الامر فيه بالعكس بمعنى صادق في العلم الانفعالي على ان معناه انه
يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال وصورة له لا بمعنى
تأخر العلم عن المعلوم في الوقوع وفيما ذكرنا انهما عبارتان عن صفة واحدة قديمة تنبيه
على الرد واعلم ان العقلاء اتفقوا على انه مريد لكن اختلفوا في معنى ارادته فعندنا
عبارة عن الصفة المذكورة وعند الجبائية عن صفة زائدة حادثة قائمة لا بمحل وعند الكرامية
عن صفة زائدة حادثة بذات الله تعالى وعند ضرار عن نفس الذات وعند النجار عن صفة سلبية
هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساهٍ وعند الكعبي عن العلم بانتظام الاكمل وعند الكعبي والمعتزلة
ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند بعض المعتزلة عن العلم في المصلحة ثم اختلفوا
هل هي غير المشيئة والاختيار ام لا فذهب الجمهور الى انها غير المشيئة اما الاختيار فهو ترجيح شيئا
الا انه هو باعتبار ملاحظة الطرف الاخر يعني ان المريد ينظر الى الطرف الذي يريده والمختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما وهذا الميل هو الشهوة مع المشتهي والكراهة مقابلة
الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة اذ قد يريد الشيء ولا يشتهي كما في شرب الدواء المر
وذهب الكرامية الى ان المشيئة قديمة والارادة حادثة يعني ان المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول
ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات وهذا المذهب بط
لما ثبت استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا
بالاختيار فيتوقف على الارادة الاخرى فيلزم الدور او التسلسل فيه نظر لان الاستناد الصفات
الى الذات انما هو بطريق الايجاد دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض من الصفات
موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا اجيب بانه لكان الشرط ايضا صفة للباري فيلزم حدوثه

لان ما هو محل الحوادث فهو حادث اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير وهو ممتنع
ايضا قال بعض الافاضل انهما ازليان لكن المشيئة لا يطلق عليها غيره بخلاف الارادة وقيل انهما
متحدتان في شأن الباري لكنهما مختلفتان في حقنا فان المشيئة في حقنا عبارة عن ايجاد المراد
والارادة عن طلب المراد على هذا لو قال الرجل لامرأته شئت طلاقك يقع ان نوى الطلاق
بل وان لم ينو ولو قال اردت طلاقك لا يقع وان نوى لان الاول يقتضي الوجود والثاني
يقتضي الطلب والطلب لا يقتضي وجود المطلوب وفيما ذكره الشارح رد ايضا على النجار حيث زعم ان
معنى ارادته تعالى فعلا انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لان هذا صادق على الجماد فيلزم ان يكون
الجماد مريدا لكن سلب الاكراه والسهو انما يتصور فيما من شأنه ان يكره ويسهو والجماد ليس بمحل له رد
على الكعبي ايضا حيث ذهب الى ان ارادته فعله علمه به ومعنى ارادته فعل غيره انه امره به قوله تعالى
الى وجه الرد اي كيف يكون معنى ارادته فعل غيره انه امره به وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر
الواجبات مثل اقام الصلاة وايتاء الزكاة ولو شاء لوقع لما ذهب اهل الحق الى ان كلها بارادة
الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا
عنه وهذا معنى ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا انما يكون ردا
ان لو قالوا بان الامر لا يستلزم الارادة وهم قالوا انه يريد من الكفار والعصاة الايمان
والطاعة ولا يقع مراده في قوله ولو شاء لوقع دون لو اراد تنبيه على انهما مترادفان عند
الكعبي ايضا لكن نقل الشارح هنا تفسيره بان تفسير ارادته فعل غيره بهذا المعنى هو بعينه تفسير
ارادته فعله بانه ليس بمكره في شرح المقاصد بان الاول حد الكعبي والثاني قول النجار واحدهما
لا ينكر الاخر وما قررناه هو الموافق لما في المطولات اذا تقرر هذا فاعلم ان فيما ذهب اليه الجمهور
نظرا اما اولا فلان نسبة الارادة ايضا الى الطرفين على السوية اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف

الاخر في الوقت الاخر عند تعلقها باحدهما لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء
فتعلقها بالفعل دون الترك في هذا الوقت دون ذلك مفتقر الى مرجح لامتناع وقوع
الممكن من غير مرجح فيلزم تسلسل الارادات واما ثانيا فلان الارادة لا تبقى بعد الايجاد
ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال واما ثالثا فلان متعلق الارادة اما ان يكون
اولى فيلزم استكماله بالغير او لا فيلزم العبث واما رابعا فلان تعلق الارادة بايجاد
العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول عن العلة وان كان
حادثا فيحتاج الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق ثم التعلقات الحادثة يتسلسل واما خامسا
فلانها لا يكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم فاحفظ هذه
الانظار فانها من سوانح الافكار عبارة عن صفة ازلية قائمة بذاته غير محدثة وانما الحادث
هو التعلقات على تقدير صدورها ويسمى الصفة الحقيقية التكوين وتحقيقه ان الفعل
وسائر ما يقال انها من صفات الافعال راجع الى التكوين استدل بعض الافاضل على ازليته
بان الله تعالى مدح بكلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يثبت صفة التخليق له في الازل لما
يزال لكان ذلك تمدحا منه بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها
ورد هذا الاستدلال بانه من قبيل قوله تعالى يسبح له ما في السموات والارض وقوله وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله حاصله ان الاخبار عن الشيء في الازل لا يستلزم ثبوته فيه ولا
بنفسه وعدل عن لفظ الخلق الى لفظ التخليق حيث قال والتخليق ولم يقل والخلق لشيوع
استعمال لفظ الخلق في المخلوق كما صرح في اوائل الكتاب لان الخلق في قوله واسباب العلم
للخلق بمعنى المخلوق وكذا في اكثر المواضع من اراد الاطلاع فعليه تتبع الكتب الى صفة حقيقية
ازلية قائمة بالذات هي التكوين وفيما في الباب يطلق اسماؤها بحسب اختلاف الاثار ...

المخلوقات به يسمى تخليقا وببعضها الارزاق ترزيقا الى غير ذلك لا كما زعم الاشعري من انها
اى امثال هذه الصفات من الفاعل والمفعول كالرازق والمرزوق وصفات للافعال حادثة
غير قائمة بذاته تعالى فليس المراد صفة الفعل ان يتعلق اثرها بالغير كالايجاد والاعدام ومما
ذكرنا ظهر اندفاع ما توهم من زيادة الصفات الحقيقية الازلية على الثمانية حيث اثبت القوة
والمشية وسائر الصفات المتعلقة بالتكوين فيلزم الزيادة ولا يخفى وجه الاندفاع صفة
ازلية عبر عنها اى يدل عليها بالنظم اى اللفظ المركب بما فيه من الادب حيث يغني عن الالفاظ
والذى قال فيه ان النظم يطلق على الشعر ايضا فينبغي ان يحترز عنه قلنا ما في النظم
ليس كلفظ اللفظ من تضييق نطاق البيان ونظمها المسمى بالقرآن اما الشرف واما
لان ما علينا ان نلتزمه ونعلم اصالته واما الشهرة الكلام في القرآن حيث حمل كانه
علم له بين هذه الملة سيما بين ارباب هذه الصناعة وذلك اى بيان ثبوت الصفة ازلية القائمة
بذاته تعالى وصحة التعبير عنها بالفاظ مختلفة وعبارات شتى ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد
من نفسه معنى هو اقتضاء ذلك الشيء ثم يدل عليه اى على ذلك المعنى الذى يجده من نفسه بالعبارة
ويفهمه السامع ويسمى الادلة المدلول كلاما نفسيا يوجد في النفس دون غيرها والكلام كلاما
لفظيا حسيا والفرق بين المعنيين ظاهر لان الاول لا يختلف باختلاف الالسن والعبارات
بخلاف الكلام ولان الاول المدلول والكلام دال مغاير للمدلول ولان كون اللفظ امرا يتوقف
على الاصطلاح وكون المعنى القايم بالنفس طلبا لا يتوقف ولان قولنا من اخبار وامر
امر فلو طلب هو صيغة الامر لكان ذلك عكسا جايزا ولو قالوا ان صيغة الطلب يمكن ان تنقلب
خبرا وبالعكس لكان ذلك محالا واما ثانيا فلان الاول لا يختلف باختلاف الامكنة والازمنة
دون اللفظ فالاول غير الثاني فاعرض ونحوا من ذلك المعنى الموجود في النفس المعبر عنه بالكلام



النفسي غير العلم هذا اشارة الى الفرق بين الكلام النفسي وعلم الله تعالى باثبات المغايرة بين الكلام
النفسي وجنس العلم في الانسان وغيره ممن يتصف بالعلم وهذا المعنى على وجه التقصير والاشارة ردا
على من زعم ان كلامه هو علمه بما امرونا ولا يخفى ان المغايرة على ان مراده تخبير الانسان عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه وهذا من السند لا اثبات المقدم ذكره تسهيلا لامر التعليم لقربه الى فهم المتعلمين
القاصرين لانه يختار انه ولذلك نسبه الى القوم في شرح المقاصد وغير الارادة لانه قد يامر
الانسان بما لا يامر ويطلب آخر شيئا مع انه لا يريده منه صحوه لكن تقرر عن بعض المعتزلة
كالامام الرازي انه ما لا يقوم وجوه صعبة للاخبار والطلب في الصور تبين بل انما هو مجرد اظهار
اماراتهما وانما تثبت المغايرة ان لو ثبت حقيقيا ما لم تثبت المغايرة بين الكلام اللفظي
وبينهما وهو غير مراد ولقد استصعب صاحب الصحائف هذا الاشكال الصعب وذكر وجها آخر في
بيان المغايرة وعده من خواص ونتايج افكاره واقتفى بعض الافاضل اثره وذكره في بعض
مؤلفاته كانه من مخترعاته وهو ان الكلام النفسي لا بد ان يكون مع قصد الخطاب الى النفس
والغير ان لا بد ان يكون له مخاطب وذلك الى طلب انما يتصل به ذلك الكلام النفسي يكون متكلما باعتبار
مخاطبا باعتبار والعلم ليس كذلك فانه لا يمكن مع قصد الخطاب الى ان الا يوجد بدون الارادة
كما في امر الكافر بالايمان والارادة دون الامر كما في الكفر العبادة التي يريدها الله تعالى
في ذلك فقد لا يوجد الامر وفيه نظر لان الثاني لا ينافي الاخبار بما لا يعلم لزوم قصد الخطاب في الكلام
النفسي اذ مبنى هذا على انه نسبة تقتضي متكلما ومخاطبا والحكم لا يا عد ذلك في التنزيه من اللفظي
يقتضي مخاطبا مخصوصا او يتوقف ذكرا العلم وجها للامر بين الارادة او بالعكس بناء على التلازم
عنده او العبثية وتسمى هذا اى الذى يجده المتكلم في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد حصوله وما يترتب في نفس السامع ليجرى على موجبها

كلاما نفسيا ومدركه النفس وربما يعترف بهذا المعنى ابو هاشم من المعتزلة ويسميه الخواطر التي للفؤاد
والمراد من الفؤاد في النفس وقيل القلب كما هو المشهور وهو لحم صنوبري موجود في جميع الحيوانات
وقيل نقطة سوداء في ذلك العضو المخصوص وقيل الروح الذى به امتياز الانسان عن الغير و
بالجملة ان الكلام يتحقق اولا في الباطن بحيث لا يطلع عليه احد ثم يجرى على اللسان وصار دليلا على
ما في الباطن وهذا الكلام هو النطق الداخل بمعنى ادراك الكليات زوره اى قررت وفكرت
في نفسي مقالة اى وجدت في نفسي قولا وقوله في الكلام القديم وتقولون في انفسهم وتواتر النقل
عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وصدقهم ثبت بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور مع القطع باستحالة التكلم من ثبوت صفة الكلام بل لما ثبت انه تعالى
متكلم في ثبوت المشتق من غير ثبوت ماخذ الاشتقاق كما هو غير بين وثبوت ماخذ الاشتقاق بدون
اصل المشتق ممتنع فثبت له صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية قديمة ازلية زائدة على الذات
قائمة به كالسبعة كما زعم البعض كرر الكلام الى اثباتها وقدم بحث التكلم لشرفه حيث انجر الى
اثبات القرآن الشريف والفرقان الكريم او لدنو العهد من بحث الكلام وفي هذا رد على
المعتزلة واعلم ان ارباب الملل اتفقوا على انه تعالى متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه وقدمه فعند
اهل الحق صفة ازلية قائمة بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت بما آثرناه
ولها يخبر بها عليها بالعبارة وغيرها تارة يعبر عنها بالقرآن وتارة بالانجيل واخرى بالتورية
على حسب الالسن والاصطلاحات فانما هو في العبارة دون المسمى كما اذا ذكر شيء بعبارات شتى وما قال الحشوية
لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعنى المقصود والكلام النفسي غير معقول
وان تلك الحروف مع توالها وترتبها وكون بعضها في كلمة قبل بعض ازلية قائمة بذاته تعالى والمسموع
من القراء والمرئي من نقوش الكتاب نفس كلام الله تعالى وقالت الكرامية ان المنتظم من تلك الحروف



حادث قايم بذات الله تعالى وذلك المنتظم هو قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه هو قدرته على التكلم
وهو قديم والحاصل ان كلامه وهو قدرته قديم وقوله وهو الحروف المسموع حادث لا محدث وفرقوا
بين الكلام والقول وهو ظاهر وكذا بين الحادث والمحدث ان كل ما له ابتداء ان كان قايما بذاته تعالى
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا لذاته تعالى فهو محدث بقوله كن بالامانة والمعتزلة
لما قطعوا بان المنتظم من الحروف وانه حادث في الحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى انه متكلم بكلام
وهو قايم بغيره اى ذلك الكلام قايم بغير الله بسبب خلق الله تعالى ذلك الكلام فيه ليس صفة له اى
الكلام ليس صفة لله تعالى بل هو غير قايم به والحاصل انهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام
في بعض الاجسام القابلة له لكن احترزوا عن اطلاق لفظ المخلوق عليه وجوزه الجمهور واثبت
بانه لا ينبغي ممن يسلك في سلك العقلاء ان يثبت صفة لشخص من غير قيام ماخذ تلك الصفة به بل باعتبار
خلقه في آخر وانصاف ذلك الامرين وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية والمعتزلة انهم حسب
ذهبوا الى انه من جنس الحروف والاصوات لكنهم لم يذهبوا الى قدمه كما ذهبت اليه الطائفتان
ونقل عن الجبائي انه قال بان الكلام جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد
بنظم الحروف ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح والمصاحف والالسن ومع ذلك
فهو واحد لا يتعدد المصاحف والالسنة يدل انه صفة واحدة يتكثر بالقيد ان الله صفة ازلية
قائمة بذاته تعالى مسمى بالكلام ورد المعتزلة ان ذلك الامر يتضمن على امور متباينة فكيف يصح
اتصاف الله تعالى بتلك الامور المتضادة ودفعه الامام عبد الله بن سعيد بان ذلك الامر
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا غيرهما وانما يصير واحد من هذه بحسب التعلقات الى الاشياء و
اختلاف الاوقات وبحسب ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كالعلم والقدرة وساير الصفات
فانها في انفسها واحدة لا يكثر فيها وانما يتكثر باعتبار التعلقات والاضافات الحادثة

فان قيل هذه اي الامر والنهي وغيرهما اقسام للكلام اي الكلام جنس لهذه الانواع ولا يخفى
ان الجنس بدون الانواع ليس بمعقول فيمتنع وجود الكلام في الازل بدون الاتصاف باحد الاقسام المذكورة
قلنا لم لا يكون اي لا نسلم امتناع ما لم يوجد ان اردتم انه اقسام له في الازل وحين وجود تلك الصفة
ثم اذ لا اقسام هنا ولا انقسام بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات بالاشياء، وذلك
اي صيرورته احد الاقسام وتعلقه بالاشياء، انما هو فيما لا يزال اي في المستقبل واما في الازل
فلا اقسام اصلا وان اردتم انه اقسام فيما لا يزال فمسلم فلا يضرنا هذا ما قيل وانت تعلم
ان هذه الاقسام الفاظ موضوعة لمعان مخصوصة في الازل وعلم الله فكيف يمكن تصور شيء
واحد يتقلب لها مثلا ان الامر الذي يطلب الفعل كيف يتصور ان يصير انه كان شيئا اخر في الازل
ثم انقلب الى هذا واما اتصافه بالامور المتباينة فلا نسلم امتناعه بل لا يمكن اتصافه بامور
متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها وتضاد الامر والنهي انما هو بين التضاد انما هو بين المامور والمنهي عنه وسائر
المتعلقات لا بين هذه الامور ودليل بعضهم يعني الامام الرازي الثاني انه اي ذلك الواحد المتصف بها
ذاته لو في الازل هو الخبر لا حاصل الامر يلو الخبر بانه لو فعل الفعل لولا في لحق المدح والثواب
كذا البواقي فكلها في معنى الخبر ورد ما قاله الامام بان نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان معنى الخبر
مغاير بديهة العقل لمعنى فان احدهما يحتمل الصدق والكذب ويتغير باختلاف الازمنة ويحتمل في
الخارج دون الاخر فكيف يكون احدهما عين الاخر على ان اختلاف اللوازم شاهد صدق على اختلاف
الملزومات وكذا استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل
بالنسبة الى ما وضع اللفظ لا بالنسبة الى ما ينتقل اليه مدلوله على تقدير اعتباره ولو اعتبر لشاركها هذه بحال اعتبار
ذلك في الخبر ايضا بانه طلب منهم معنى الخبر والاستماع وكذا اجاز ان يقال الخبر نهي عن الفعل وغيرها
وجه يتنوع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما فهم من الانشاء لكن هذا انما

بتوجه

يتوجه على الامام لو كان كذلك قبل النقل والدخول في القرائن الالفاظ وبحث الاوضاع وهذا دل
المسئلة بتحصيل الامتياز والتمايز بين هذا وهو قائل به وذهب اكثر اهل السنة ان كلمات الله تعالى
في الازل تحتمل كلمات امر ونهي وخبر واستفهام ونداء وذهب اخرون الى انه يتكلم امر ونهي وخبر و
بالجملة فالامر صعب والبحث على الاجمال المقام فان قيل يحتمل ان يكون هذا بيانه الماد لمن يحكون
ذلك الامر في الازل واحدا وثبت امورا متعددة لكن المشهور انه بيان ثان لادلة المعتزلة على
حدوث الكلام وهم استدلوا عليه بالمعقول والمنقول فكما سيشير الشارح اليه في اثناء التقرير
واما المعقول فمنها ان الله تعالى آمر وناه في كلامه والامر والنهي بلا مامور ومنهي عبث وسفه
يجب تنزيهه الله تعالى عنه فيلزم اما حدوث كلامه او قدم المامور به والمنهي عنه قوله والاخبار في الازل
بلسان الماضي آخر الحجة لنفي اثبات الحدوث تقريره انه اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع كقوله
ارسلنا نوحا وما اسرى وعصى فرعون الرسول الى غير ذلك فلو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ ما ارسله
قبل الازل ويلزم ايضا كونه حادثا لكونه مسبوقا بالخبر عنه فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو محال قلنا ان
لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال هذا جواب عن الوجهين اشار اليه الشيخ عبد الله بن سعيد
يعني انه في الازل امرا واحدا لا امر ولا نهي فيه ولا ماضي ولا خبر لا انما يحصل هذه الامور
بحسب التعلقات والاعتبارات وان جعلناه في الازل امرا وغير ذلك فالامر في الازل جواب عن الشق
الاول لحصوله لا لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود الامر يعني ان السفه والعبث انما يلزم ان لو طلب
المعدوم وامره حال عدمه وليس كذلك واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل عمن سيكون وبهم
الا انما يلزم السفه قوله فيكفي وجود المامور في علم الآمر تفريع على ما ذكره الشارح وفي الحجة الثانية
الاجوبة الاخرى ان هذا هو الجواب بمعنى ان وجود المعنى طلب انما يلزم في الكلام الحسي واما في النفسي فيكفي
وجوده في علم الآمر وقد بين هذا ما قال يلزم على ما ذكرتم عدم توجه الخطاب الوارد في زمان النبي عم

نحونا والا يلزم السفه او وجوده يا في ذلك الوقت واعلم ان الجواب الذي ذكره الشارح هو
المشهور بين الجمهور لكن كلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل
ويأتي بالمامور به على تقدير الوجود وصيرورته اهلا للاداء، والمعدوم ليس بمامور في الازل
لكن يستمر الامر الازلي الى زمان وجوده ثم صار مامورا بعد الوجود ولهذا اجاب بعض الافاضل
عن هذا الاعتراض بان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية في جميع الازمان والامر الازلي ليس
كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال والاخبار بالنسبة الى الازل لهذا جواب عن الشق الثاني
يعني ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان بالنسبة الى ذاته
فكذا بالنسبة الى صفاته الحقيقية وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاشياء
والحاصل ان الموصوف منزه عن الزمان وكذا الصفات فلا يلزم المحال والكذب عليه على انه لا تغير
في الخبر بل في المخبر عنه فافهم ومن تمسكات المعتزلة في اثبات الحدوث ان الامر لو كان ازليا لكان
التكليف باقيا ابدا الخ في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قلنا الكلام ازلي لكن
تعلقه بالاشخاص والافعال حادث بارادة الله تعالى واختياره فيتعلق الامر مثلا بعبد بالغ
وينقطع عند موته وبهذا يخرج الجواب ايضا عما قالوا ان الكلام لو كان قديما لكان نسبته
الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور به
منهيا عنه وبالعكس وهو ليس كذلك الى التنبيه ان المولف من الاصوات والحروف قديم لان القرآن
قد يطلق على الكلام النفسي على ما هو الاصح وعلى المولف من الحروف ولو قال القرآن غير مخلوق
لربما يسبق الفهم الى قدم هذا المولف المشهور بالقرآن في هذا المولف وكتابة كلام الله تعالى في
القرآن لكن سمعت عن بعض فضلاء العصر يقول ان الالفاظ والحروف ايضا قديمة والحادث انما
هو التلفظ بها تنبيها على انحاء بما ان تراد فيهما في الاصح يعني ان الكل حادث مخلوق فينعكس النقيض

الا ان كل ما ليس بمخلوق ليس بحادث في اعتقادنا في الاصح لان المعتزلة وان قالوا بان الكلام غير
مخلوق ولو لرعاية الادب الا انهم لا يقولون ليس بحادث ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
ولقد وقع في هذا المقام شرا حسنة والى الاربع مناظرة ستة اشهر هل هو مخلوق ام لا ثم استقر
الراي على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر زنديق واما جعل المخلوق بمعنى المفترى فمرتا وبكل
بعض المعتزلة وقالوا بمحل الخلاف ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا الراوي نوا المباحثة
في ان القرآن مخلوق ام لا وترادف لفظ المخلوق في الالسن يترجم اي يعبر ويلقب هذه المسئلة
بمسئلة خلق القرآن لكونه مورد المباحثة ومنشاء المناقشة واما المعتزلة لا لهم ان يستدلوا بالمعتزلة
وهذا هو الما وعدنا من الوجه التشنيع للمعتزلة في اثبات حدوث الكلام وتقريره انهم يقولون قد علم
بالضرورة انه المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلق وان
ما ثبت بالنص والاجماع الامة انما يصدق على هذا المولف لا المعنى القديم واذا ثبت ان القرآن هو هذا
المولف وهو متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف هذا بيان ما في قوله متصف على هو
من صفات المخلوق تنزيه ونظم وهو كون الالفاظ سيرا الى معانيه على ابلغ وجه واكمل والانزال والتنزيل
قيل الانزال يستعمل في الدفعي والتنزيل في التدريجي وبهذا وجه قول صاحب الكشاف في مفتتح كشافه الحمد لله
الذي انزل القرآن كلاما مولفا منظما ونزله بحسب المصالح منجما حكي ان الله تعالى انزل القرآن الى السماء
الدنيا الذي ادفه في حفظه الحفظة وكتبه الكتبة ثم نزل منها على لسان جبريل الى النبي عم بحسب
المصالح شيئا فشيئا ولا خفاء في امتناع انزال المعنى القديم القائم بذاته لكن كان قبل اللفظ ايضا
عرضا يمتنع انزاله فان الانتقال على الاعراض محال قلنا بجعل انزال محله وهو الجسم الحامل له بطريق
المجاز انزالا للكلام كما وصف الكتاب بوصف حامله واما جعل الانزال عبارة عن الهدى وزيد الكنوز
فمن بعض التاويلات هاهنا وكونه عربيا حيث قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراكه

الآية في المعنى وكذا وصفه بالذكر حيث قال وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر
محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وما انه
في الآيتين وكذا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والكاف حادث فكن ايضا حادث
لمقارنتها لحوله تعالى اذا اراد شيئا لان هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة في الوجود لا تعبير اعني سرعة
الايجاد وكن كلام الله فيلزم حدوثه فانما يقوم حجة على الحنابلة حيث يقولون بقدم النظم المؤلف
من الحروف المرتبة لا علينا على انا لا نسلم ان القرآن في الحقيقة هو هذا المؤلف بل اطلاق اسم
القرآن والكلام على ذلك المؤلف بطريق الاشتراك اللفظي والمجاز المشهور شهرة بحيث صار كأنه هو
المتعارف عند العامة والقراء واصحاب العربية والاصول حتى صار كأنه هو الحقيقة في هذا المعنى وكذا عند
اصحاب الحروف حيث نسبوا الخواص التي هي من صفات الحروف الى ذلك المؤلف واما الكلام في الحقيقة فهو المعنى
القديم القائم بذات الله تعالى على اصطلاح بينهم يحتمل ان يكون … القول وان لم … ان يكون
طريا للايجاد كما هو المشهور من ان المعتزلة بعدما اتفقوا على ان الكلام هو الكلام المحدث المؤلف
اختلفوا في كيفية تكلمه وتفرقوا فرقتين فذهب الاكثرون الى ان معنى تكلمه انه اوجد اشكال الكتابة
في اللوح المحفوظ المستند الى انه تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وذهب الباقون الى انه اوجد الاصوات
والحروف في محلها ثم اختلفوا في المحل فقيل هو جبريل لقوله تعالى انه لقول رسول كريم يعني جبريل وقيل هو النبي
لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والنازل على القلب هو المعنى فيكون اللفظ للنبي عليه السلام ولا يلزم
انه قول بالعلم لانهم انما يقولون بالمعنى القديم القائم بذات الله تعالى لا انهم يقولون بانه لا معنى
لهذه الالفاظ المنطلقة واختلفوا ايضا في انه هل هذا المؤلف اسم لهذا المخصوص القائم باول
لسان اختص به الله تعالى فيلزم ان لا يقرأ بعضهم الا انه اسم لهذا المخصوص وهو واحد بالشخص وما يقرؤه
القراء ويكتبه الكتاب مثال مثل له لا عينه وبعضهم الا انه اسم له لكن تعين المحل غير معتبر بل هو واحد بالنوع

وما يقرؤه القراء نفس له لا مثل وهكذا الحكم في غيره من الاشعار والروايات والادعية فهو هذا
والا يصح اتصاف الباري بالاعراض الحادثة تعالى عنه وهذا وان كان جائزا لبعض الجواز
الا انه مستبعد عند العقول ولم يتلفظوا به بل هو وامثال هذا بمنزلة … لا يجوز اطلاقه على الله
سيما عند رعاية الادب نعم ربما يعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام
لما اطلق حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي اذ لا بقاء لذلك الكلام ولا اجتماع لاجزائه حتى تقوم
بشيء ولو سلم فانما تقوم بلسانه لا بذاته ولما صح قولهم الامير تكلم بلسان الوزير والجني يتكلم
بلسان المصروع ويجاب عنه بان كون المتكلم من قام به الكلام … عرفا ولغة وهذا
صدق على الدعوى وما ذكرتم من السند فغير تام لان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه
سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم فيكفي وجودها آن تكلم في الجملة ولو سلم فان التلبس ببعض
اجزائه كاف في كونه صفة له كاشتراط القيام بكل جزء من اجزاء المحل والا لما صح ان يقال سميع بصير
وغير ذلك اما الامير يتكلم بلسان الوزير فمعناه القاء الكلام اليه من قبيل المجاز احتج المعتزلة
على ما ادعوه من صحة اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير بانه يصح ان يتصف الشيء باسم الفاعل والمفعول قائم
بغيره بوجهين الاول انه تعالى الضارب والقاتل للفاعل مع ان الضرب والقتل قائمان بالمضروب
والمقتول لوقوعهما عليهما الثاني ان الخالق مشتق من الخلق والخلق غير المخلوق اذ لو كان عينه لكان
اما قديما فيلزم قدم المخلوق او حادثا فيكون مخلوقا لله تعالى اذ كل حادث مخلوق له فيلزم التسلسل اجيب
عن الاول بان للقتل والضرب جهتان جهة صدور وهو التأثير وجهة وقوع وهو التأثر فبالاعتبار
الاول يتصف به الفاعل وبالثاني المفعول فمن ههنا نشأ الاختلاف في فاعلية … في قولنا مات زيد فمن
اعتبر الصدور جعله فاعلا مجازا ومن لم يعتبره جعله فاعلا حقيقة وعن الثاني ايضا بانا لا نسلم ان الخلق
غير المخلوق بل النسبة الى الخالق من جهة الصدور والقيام به وهذه النسبة بالقدم ونسبته الى المخلوق

بالوقوع والتأثر فيه ويلي بالحدوث من جهة التعلق ولا يلزم من قدم الخلق القائم بالذات
قدم المخلوق المتعلق له الخلق من جهة الوقوع ومن اقوى شبه المعتزلة … ان الله تعالى لو كان
موصوفا بالكلام النفسي الذي استدلوا على قيامه بذاته تعالى بان المراد من الكلام اما هذا المعنى او اللفظ الدال
عليه اما ان كان الاول فقط واما اذا كان الثاني فلانه لا يكون بدون المعنى بالضرورة ولان عدم المعنى
نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فيلزم اتصافه بالمعنى وهذا ليس بحادث والا يلزم ان يكون محلا للحوادث
ان قام بذاته تعالى وقيام صفة الشيء بالغير ان قام بالغير وقيام العرض بذاته ان قام بنفسه وكل ذلك محال اعترض
المعترض اما اولا فبانا لا نسلم امتناع قيام صفة الشيء بالغير واما ثانيا فبان عدم الوثوق في هذا
… اتفاق الانبياء فلانا نعلم ان الانبياء عليهم السلام اتفقوا على هذا الكلام واما ثالثا وهو
اقوى الوجوه المشهورة لما اشار اليه الشارح فبانكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا اي نقلا متواترا بلا شبهة واحتمال تواطؤ كذب فيخرج سائر الكتب وغيرها
من الاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة اذ شيء منها لم ينقل بين دفتي المصاحف فالمنقول
اسم لهذا المعهود المعلوم عند الكل حتى الصبيان وسائر من لم يقدر على الاكتساب الفكري وسائر
القراءة الشاذة لعدم نقلها تواترا بل انما بطريق الآحاد كالمختصة بمصحف ابي والمشهورة
كالمختص بمصحف ابن مسعود واعلم ان المراد بما نقل هو مجموع ما نقل فاندفع ما قيل ان التعريف غير مانع
بحيث يشمل الكل والبعض بل قليل الحروف او الكلمة من القرآن مع انه لا يسمى قرآنا في عرف
الشرع فان صح فالكلام التام خرج ما ليس بكلام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته
للجنب من غير غسل فمه او يديه ووجهه قال ابن الحاجب … في هذا التعريف دور لان المصحف هو ما كتب
فيه القرآن وكل من المصحف والقرآن يتوقف على الآخر اجيب بان ماهية المصحف معلوم عند الكل
فلا دور على ان هذا ليس تعريفا لماهية القرآن بل تشخيص له وتمييز عن غيره كأنه قيل انه متميز

تزيد فقيل ما نقل الينا بين … الالتزام مشترك فافهم وقد يجاب بان المصحف ما جمع فيه الصحائف مطلقا
فلا دور فيه تأمل ايضا وهذا التعريف المنقول عن الغزالي واتبعه الجمهور يستلزم كونه اي كون الكلام
مكتوبا في المصاحف اذ كونه بين دفتي المصاحف يستلزم الكتابة عند الاتصاف مقروءا بالالسن
لكونه عبارة عن الحروف مسموعا بالآذان اذ هذه الحروف من شأنها ان تلفظ وتقرأ وتسمع بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فلا يكون الكلام قديما بذات الله تعالى ويسمع بالنظم الدال عليه
ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش … ويكتب بان نظم كان سواء انتظم … والنبي
وان نقش كان سواء كان في اللوح او في مصحف باقوال والمراد بالنظم العبارات المختلفة والنقوش
المتفاوتة مثل … ورفع هذا اشارة بانه واحد بالنوع لا يتعدد وحدة المحل وتعينه لا واحد
بالشخص يكون بهذه المكتوبات والمقروءات مثالا له لا نفس الدال على الكلام القديم والحاصل
ان ما قيل ان المكتوب في المصاحف والمقروء بالالسن هو كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما
قيل انه ليس نفسه بل حكاية عنه ومثال له وانما الكلام هو المخترع في لسان ملك او نبي فباعتبار الوحدة
الشخصية وما قيل ان الكلام ليس بحال في لسان ولا قلب ولا حال لا في مصحف فانما هو الكلام النفسي والصفة
الحقيقية الازلية القائمة بذاته تعالى واما اللفظي فهو وان كان حالا فيها الا انه لا يقال انه حال للتأدب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقة الازلية انما النظم من حيث الدلالة على معنى لا يحمل المعنى وانما …
بهذا الاشارة الا انه هو المختار من المذاهب الا ما نقل عن ابي حنيفة انه جعل القرآن عبارة عن المعنى فقط
… لانه المعجز في الاعجاز وهو المعتبر في … حال المناجاة حيث يعطف في الالفاظ
لزوم خبر صحيح والرواية الصحيحة انه عدل الى مذهبهما وهو انه عبارة عن اللفظ الدال على المعنى
وكذا ما نقل عن البعض ان القرآن عبارة عنهما معناه انه عبارة عن اللفظ من حيث الدلالة على المعنى وهكذا
… الكلام القديم هذه العبارة الا ان الكلام النفسي والمعنى الازلي القائم بذاته تعالى

فهل يجوز ان يسمع من غير صوت وحرف فهل وقع السمع ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه
يجوز ان يسمع كما يرى كما سمع موسى كلام الله ولذلك سمي موسى كليما وهذا هو اختيار الامام حجة الاسلام
حيث ذهب الى انه يسمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وسماع كلامه وخطابه
لا يتوقف على الصوت والحرف غايته ان لا يكون الا بطريق خرق العادة ولقد احسن من قال
كو خطابي بي رسد نا حرف بس جهان پر چراغ شد از لبيك بين اگر در هو خطاب
وكلام حرف وصوت لا بدي شد جهان ازاد از لبيك بي شد پر وليكن واقف خلان انبيت
اگر خواهي كه مطلع مي شوي الحال انا نبيت را بر بود چه ماني را چاكن وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء وذهب بعض الاكابر الى انه يسمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة ومنعه لكونه مسموعا
من غير صوت وحرف الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وذهب الى انه يسمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأن سماعنا الفاظنا قوله بقي قوله في يسمع كلام الله اشارة الى جواب بيان ان
المسموع هو ما يدل على المعنى القديم الا هو كما يقال سمعت علم فلان بمعنى قال عند سماع ما يدل
على علم المتكلم شيئا ما سمع علم ولا يجاز انه قبل ذكر المدلول وارادة الدال كذا المنار فتوحا
يسمع صوتا دالا على كلام الله تعالى فجوابا ايضا بمعنى ان موسى لم يسمع الكلام النفسي بل انما يسمع ما يدل
عليه قوله ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان موسى لما سمع
كلام الله بالحروف والصوت وقد ثبت انه واحد بالنوع ولا يمكن سماع الكلام الازلي فنحن نسمع
ذلك الكلام بالاصوات والحروف فما وجه اختصاص موسى باسم الكليم اجاب بان موسى لما سمع
من غير واسطة خص باسم الكليم على طريقة ايراد وجه ... فربما يندفع النقض بجبرئيل عليه
بالنسبة الى الاحاديث القدسية من غير احتياج الى نفي السماع بهذه الطريقة فان قيل لو كان
كلام لما ثبت ان المراد من الكلام هو النفسي واطلاق الكلام على اللفظي الحادث على سبيل التجوز

باعتبار

باعتبار كونه دالا على ذلك المعنى القديم او ورد انه يحمل على ذكر المعترض لان سلب اللفظ المجازي
عن الشيء صحيح والمراد من تعبيره صحة النفي عنه ثم يقول بان تعالى ليس الكلام هو الذي انه المعتبر القراءة
على وجه يرضى كما هو مختار ابن الحاجب والاشاعرة هذا الاحتجاج اي التعبير وما يفيا المعجزة المتحدي
بها الذي طلب به المعارضة لاظهار عجز المخاطب هو كلام الله حقيقة يعني هو الكلام الحقيقي لا
المجازي مع القطع بان ذلك التحدي وطلب المعارضة واظهار المعجزة انما يتصور في النظم
المؤلف كما قال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله وهذا مشعر بان المعارضة انما هي بالالفاظ الدالة
على المعاني فيلزم ان يكون هذا هو المعنى الحقيقي لا المجازي كما قيل قلنا التحقيق يعني يمكن ان
يجاب بطريق الالزام بان يقال لا نسلم عدم صحة السلب اه ان اريد سلب الكلام النفسي وعدم كون الاعجاز
على خلافه وان اريد سلب مطلق الكلام فالملازمة ممنوعة وايضا لا نسلم ان الاعجاز بالنظم بل
بالمعنى والا لم يكن حجة على العجمي لعجزه عن الاتيان بمثله فصحاء العرب والقرآن حجة على كافة
الخلق حيث تحدى النبي عليه السلام جميع العرب والعجم لكن لما عرض هذا الوجه بانه لا يختص الاعجاز على
هذا التقدير بالقرآن بل يكون في الحديث ايضا قال بعض الافاضل المراد باعجازه اخباره عن الغيب
وهذا ايضا هو صور فيه قبل بلاغته وحسن المعاني الكثيرة وهذا ايضا موجود في الحديث حيث
اوتي النبي عليه السلام جوامع الكلم ولم يؤت من قبله قط وقيل بالاسلوب الغريب وهو ايضا يتحقق
في الاحاديث وان لم يكن بهذا الوجه وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة وهو ترك المبالغة
الى التحكم والراي الاصح ان الاعجاز باعتبار كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فان
قيل يمكن من الله تعالى الاتيان بمثله والا يلزم العجز فلا يكون معجزا قلنا المراد من المعجز
عجز الغير وكونه ابلغ من كلام الغير كذا قيل وفيه ما فيه هذا ولكن محل سنفصله بعد تبيين
هل هو التحقيق في المرام واللائق بالمقام وهو ان كلام الله اسم مشترك بالاشتراك اللفظي

بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة ذلك الكلام النفسي الى الله تعالى حينئذ يقال الكلام
الله ويراد به الكلام القديم النفسي القائم به بالاضافة بمعنى اللام حسب معنى التخصيص كونه صفة
له تعالى قائما به بحيث يصير نعتا ومعنويا ومعنى الاضافة الى اضافة ذلك المؤلف الحادث الى الله
حينئذ تعالى لذلك الحادث المخترع كلام الله كما هو المتعارف المشهور بين ائمة الاصول واصحاب اللغة
والحروف هو انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلا يصح النفي اصلا الا انه في الكلام
النفسي ولا نفي الكلام الحادث المؤلف وما وقع في عبارة المشايخ من علماء ما وراء النهر من انه
مجاز فليس معناه انه غير النظم المؤلف يعني ليس بمجاز اسم فاضح يصح سلبه عن الله بل يرادهم
ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القديم القائم بذات الله وتسمية اللفظ به اي
بكلام الله تعالى ووصفه اما الكلام لذلك اللفظ انما هو باعتبار دلالته على المعنى لكن المختار ان
ليس هذا الاطلاق بمجرد كونه دالا على كلامه القديم كما هو المشهور حتى لو كان مخترع هذا الالفاظ تعالى
بعد لم يكن لهذه الالفاظ اختصاص الى الله وهو انه اخترعها بان اوجدها اولا اما الاشكال
في اللوح او الاصوات في اصل ... فلا نزاع لهم للمشايخ في الوضع والتسمية اي في ان
الالفاظ يسمى بالكلام والموضوع بازائها وانما نزاعهم في انه في التحقيق هل هو تلك
الالفاظ والحروف المنطوقة ام لا لكن الاشتهر بان سلب المجاز المتعارف عنه والتقرر
بان اطلاقه على اللفظ انما هو باعتبار دلالته عليه مما اشتهر في الذهن ... والاشبه
انه ان اريد ما هو الكلام في الحقيقة عند الكلاميين في نفس الامر وهو في الالفاظ مجاز متعارف
وان اريد بحسب الاصطلاح الاصولي من بين الامور على الالفاظ حقيقية فما يرد في الالفاظ
خطا اذ لا مشاحة في الاصطلاحات ولا نزاع في المشهور ان كل حزب بما لديهم فرحون وذهب
بعض المحققين فقال هو عضد الملة والدين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم

الدا

قوله ليس ضرا ان تخير ان يراد به مدلول اللفظ ولا يكون اسما للفظ في التحقيق بل
في مقابل الغير وهو ما يقوم بذاته والمراد به اي بقولهم معنى قديم انه لا يقوم بذاته بل
قيامه يكون تابعا للغير بحيث يصير نعتا ومعنويا كساير الصفات ويرادهم اي يراد المشايخ
ان القرآن اي كلام الله اسم للفظ والمعنى جميعا في الجمع لكنه للمعنى فقط بالذات
وبواسطة الدلالة للفظ وهو اي القرآن الذي هو اسم للفظ والمعنى معا قديم لكن
لما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء والحروف المسموعة المترتبة فانه
بديهي الاستحالة لا يحتاج الى دليل لكن استدل عليه على وجه التنبيه بقوله للقطع بانه لا يمكن
التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء فما يكون بعد شيء فهو حادث فان قيل هذا
بالنسبة الى الانسان وكل ما يحتاج الى تحريك اللسان وتقطيع الحروف واما في شأن الباري
عز اسمه فلا يتم الاستحالة فان الله تعالى قادر على التكلم بكلمات غير محصورة دفعة واحدة من غير تقدم
حرف على حرف قلنا هذا وهم نشأ من النسبة الى الله تعالى والا فالامر على ما ذكره كالقائم بنفس
الحافظ من الجن والانس يعني كما ان القائم بنفس الحافظ وذاته ليس مترتب الاجزاء بل المترتبة
انما هو الالفاظ المسموعة فكذا القائم بذاته تعالى ليس مرتب الاجزاء لعدم مساعدة الالة وهو
اللسان المحتاج الى التلفظ بالسين الى النزاع من الباء وهذا انما قلنا ان اللفظ القائم بالنفس
غير مرتب الاجزاء والترتيب انما هو في التلفظ يعني قولهم المعنى قديم والقراءة حادثة اي هذا
من ما قال اصحابنا القراءة اعني اصوات القاري وتلفظه الذي هو من الكتابة وكذا الكتابة
اعني حركات الكاتب في المكتوبات والحروف المرسومة والاساطير المرقومة حادثة يوجد بعضها بعد
لم يكن ويحدث تجديدا انقضاء البعض واما المقروء والمكتوب شامل في المصاحف المحفوظ
في الصدور والمسموع بالاذان قديم ليس حالا في شيء منها لان المراد منه هو المعلوم بالقراءة المتقدم

من الخطوط والاصوات المسموعة وكذا منزل قديم والانزال حادث هذا لكن للحنابلة
ان يقولوا نحن نقول بحدوث الحروف المرتبة من السنة الحفاظ ولا يلزم منه حدوث الحروف المرتبة
في نفس الامر اذ حروف الكلام في نفس الامر لا يخلو عن ترتيب ولا نسلم لزوم الحدوث منه اذ غاية
ما لزم مما ذكرتم حدوث الحروف المرتبة في السنة الحفاظ لاستلزام الترتب الحدوث لعدم مساعدة
الالة اما بخلاف الاحتياج الى الالة فلا يلزم الترتب والحدوث فيكون الحروف المرتبة في نفس الامر.
والالسن فرعه وتلفظها ولفظها والتكلم بها حادثا واما ما يقال ان العلم من الالفاظ بذاته
لا تترتب فيها في المسموع بغير ترتب البتة ومن ينكر هذا فقد كابر مقتضى عقله
لذلك الفاضل ما ذكرتم مبني على قيام اللفظ الغير المؤلف من الحروف ولا من الاصوات والاشكال
المرتبة بذاته وهو غير معقول اذ قيام الكلام بالنفس عبارة عن كون صور الحروف مخزونة عنده
بحيث اذا تلفظ صار كلاما مؤلفا من الالفاظ المحسوسة مرتبة فالترتيب لازم قطعا فكيف يتصور الفاظ
غير مؤلفة من الحروف المرتبة هذا وفيه ما فيه اذ هو قياس للغائب على الشاهد وهو المذهب الذي
اعلم ان النظام من المتكلمين القائلين بالصفات الازلية ذهبوا الى انه لا صفة له سبحانه وراء السبعة
وهي القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام المستدلين بانه لا دليل على غيره
وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه وبانا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات
فلو كانت صفة اخرى لكنا عرفناها واللازم منتف وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى وهو ما عليه المتقدمون
ذهب الشيخ ابو المنصور الى ان له صفة اخرى وراء السبعة وهي التكوين ونسبه الى من كان قبل الاشعري
وقال هذا معنى قول ابي جعفر الطحاوي له معنى الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق ويعبر عنه
في عرف اهل اللغة تارة بالفعل وتارة بالخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع هو

بمعنى الايجاد لا الخلق الذي هو المستعمل في ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ومدة اذ هو انما يكون دون
وهو ذلك من الاسماء المختلفة الصحيحة الاطلاق على الله تعالى بحسب اختلاف الاثار كالاماتة والاحياء
والاشباه وغيرها عند القائلين بها وهم الحنفية باخراج المعدوم من العدم الى الوجود ان تحصيل الى حيز
ما لم يكن يستند الى الامانة على تقدير عدمية الموت امتناع اطلاق اسم المشتق اي مثل الخالق
والمكون على الشيء واشار بهذا الى ان الاطلاق يبنى على صحة اطلاق لفظ الشيء عليه
ما قام به اشتقاق مثل الخلق والتكوين قائما بذلك الشيء الا انه يمتنع القيام الحادث بذاته
اي لو كان التكوين حادثا لما قام بذاته تعالى واللازم باطل لاطباق العقل والنقل وكذا الملزوم
لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من امتناع كونه محلا للحوادث للزوم حدوثه اذ كل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث على ما تقرر في اثبات الاعيان هذا اذا كان من الصفات الحقيقية اما اذا كان
من الاضافات كما ذهب اليه البعض فلا حاجة الى الاضافات فلولا المجاز ان ردما
نقل في جواب هذا الوجه انه من قبيل ذكر السماء والارض في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي
الارض اله ولئن سلمناه ان الكذب غير لازم لكن العدول عن الحقيقة الى المجاز من غير تعذر الحقيقة
مستقبح جدا يجب تنزيه الله تعالى عنه على انه ان ولئن ساعدنا على ما ذكر لكن نقول لو جاز اطلاق الخالق
عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو اي الله تعالى عليه راجع الى ما من الاعراض بيانه
لما لا يصح اطلاق الاسود والاحمر بمعنى القادر عليهما لكن هذا مما يحيله العرف الشرعي بل النقلي
ايضا وما يحيله الشرع والعرف الشرعي في الشرعيات بمنزلة ما يحيله العقل في العقليات
فيحصل الامتناع ويمتنع الاطلاق فافهم ومن هذا الوجه ايضا ان التكوين غير القدرة فبارك الله
خالق لكونه قادرا على الخلق ومميتا لقدرته على الاماتة فاما التكوين فيلزم التسلسل التكوين صفة حقيقية
حقيقية لا من الاضافات والاعتبارات حتى يصح ان يقال يكون التكوين عينه فلا يلزم التسلسل ويلزم

الى من الحدوث او لزوم النسخ على تقدير الحدوث استحالة تكون العالم لان تكون العالم موقوف على
ثبوت التكوين وهو غير ثابت على تقدير النسخ لانه دونه بدون تكوين آخر فيستلزم الحادث اذ ذلك التكوين
عن المحدث لان المحدث لابد له من تكوين والفرض انه لا تكوين والاحداث اي التكوين اذ الفرض على
عدم التكوين وفيه تعطيل الصانع لكن يجوز ان يحدث التكوين بقدرة الله تعالى مع انضمام الارادة
وما قيل ان كل حادث يستلزم التكوين فانا نمنع في الموجودات المحدثة بعد حدوث التكوين
فلا يلزم الاستغناء والتعطيل هذا انه لو حدث اما في ذاته او اما ان يحدث في ذات الله تعالى فيلزم
قيام الحوادث به تعالى او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل ان تكوين كل جسم قائم به
ان بذلك الجسم فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه لا مضافا في الحالة بينه ان لو كان القيام من جهة
الصدور في ذلك الجسم المكون اما اذا كان من جهة الوقوع عليه كما ذهب اليه ابو الهذيل فلا استحالة
وللمعتزلة على ازلية التكوين بانه صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو محال على الله تعالى
ورد هذا الاستدلال بانا نمنع هذا فيما يتصف به في الازل وكون التكوين بالفعل كذلك وقيل
في اثبات ازليته ان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اي يقول له احدث
فيحدث بعد على تكوين الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية وهي كلمة كن والمراد هو الكلام الازلي لاستحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى ولاستحالة قيام الاصوات والحروف به اجيب بعد المساعدة على ازلية الحروف و
الالفاظ وعدم قيام الحوادث به بانه يعود الى صفة الكلام لا يخفى على من له على انه في الراي
الاصح عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته عليه تعالى لا انه حقيقة في الايجاد بان اجرى سنته بتكوين الاشياء
بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها فان قيل يلزم من ازلية هذا الخطاب اما العبث او ازلية المخاطب
قلنا خطاب التكوين لاشتماله على اجل الفوائد لا يحتاج الى فهم المخاطب ولا يتوقف على وجوده فيجوز تعلقه
بالمعدوم فان قيل ان اجرى الامر كن لا معنى لقيد الامر الاصلي كونه امنعا

للصلوة هكذا في البواقي الا ان الكرة في التكوين من كان التامة بمعنى الحدوث والوجود وفي
امر التكليف من الناقصة بمعنى وجود الشيء على صفة فيلزم اما العبث او قدم المخاطب قلنا على تقدير
كونه خطابا في الازل يجوز ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد فيما لا يزال مأمور
بذلك واعلم ان من زعم ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا الى مخاطب كما على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية التي يعبر عنها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في
الازل بل يكون مثل كون الصانع فاما ذلك اضافات لا يمنع ان يحدث بعد عدمها
ولم يحصل بها صفة وجودية قائمة بذاته تعالى فيلزم قيام الحوادث به واما ما يقال انه هو بالفعل من جهة
الجهات فكيف يحصل له صفة بعد ما لم يكن قائما به فانا نقول في الصفات الحقيقية الموجودة القائمة به تعالى ولا دليل
على كونه صفة اخرى المراد من التكوين ان كان نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهو صفة
وجود المتصف فيلزم قدم المكون وان كان صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة وان كان لنا
فليس للنظر في صحة فيه في تحقيقها وجود المكون في علمه تعالى على انه صفة لا نفس مؤثرية
القدرة قوله لو كان صفة مؤثرة في وجود الاثر لكان عين القدرة قلنا غايته ان القدرة مبدأ لذلك
الصنف فلا امتناع في كون صفة حقيقية مبدأ لصفة اخرى حقيقية فان القدرة هذا الشأن الارادة وما قيل
ان التكوين لو كان غير القدرة لزم ان لا يوجد مكون لان نسبة القدرة الى وجود المكون وعدمه على السواء
فلا يتحقق موجود اجاب بان الكره القدرة وان كانت كذا هذا مع انه تسلكه في المقدوريات دائم في الواقعات
والمصحح وارد في التكوين بعينه على التقدير كونه صفة حقيقية وجودية لان نسبتها الى المكون على السواء
فان قلتم بانضمام الارادة فيه قلنا به في القدرة فيلزم في وجه المغايرة ان القدرة مما هو مؤثر في امكان
وجه المقدور والتكوين في وجوده ورد هذا بان الامكان للشيء لذاته لا للمؤثر قال الامام الرازي
ان القدرة مؤثرة على سبيل الجواز وصفة التكوين ان كانت مؤثرة كذلك على سبيل الجواز فهي عين القدرة وان

كانت على سبيل الوجوب لزم كونه موجبا بالذات اجاب بعض الافاضل بان تاثير التكوين في
المكونات على سبيل الوجوب بمعنى انه تعالى متى خلق المكونات وجب وجودها دفعا للعجز واما حصول
ذلك فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء فعل وما لم يشأ لم يفعل واما القدرة فبالعكس بمعنى تاثيره
على سبيل الجواز وحصوله على سبيل الوجوب فلا ايجاب بالمعنى المستحيل ولا التحكم لكن الفرق
بين الوصولين خفي جدا على ان المفهوم من قوله متى شاء فعل هو تعلق التكوين لا مبدؤه ولا
نزاع في مغايرة التعلقات للقدرة واما ما فيه من الاعتراف بحدوث التخليق فليس بشيء اذ
غايته الاعتراف بحدوث تعلق التخليق فقوله صفات الله واجبة الحصول والتخليق ليس كذلك
قلنا ان فانه واجبة الحصول ايضا عندنا نقول بازلية التكوين نعم تعلقه غير واجب الحصول على
ما اشير اليه متى شاء خلق ومتى لم يشأ لم يخلق وهذا هو منشأ الغلط وكذا مخالفة مفهوم
لمفهوم متعلق القدرة هم عندهم واستدل القائلون بحدوث التكوين يعني ذهب الاشعرية الى ان التكوين
لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بدون وجود الاثر بعكس [illegible] سواء
كان قيوما او جزاء لا يتجزى فهو سكون في وقت وجوده بعد ما لم يكن لانه الان حتى يلزم قدم المكونات
فالتكوين باق ازلا وابدا يعني ان التكوين صفة ازلية قائمة بذاته لا يستدعي وجود الاثر بالفعل حين
قيامه بذاته تعالى والا لزم ان يكون القدرة ازلية ايضا وانما يحدث تعلقاتها وسببها يحدث اجزاء
العالم شيئا فشيئا في اخذ تعلقاتها المخصوصة كالعلم والقدرة حيث لا يلزم من قدمهما قدم المعلومات والمقدور
بل انما يحدثان بسبب حدوث تعلقاتهما بهما وانما مثل بالعلم والقدرة دون القدرة والارادة كما فعله
بعض الافاضل لشانه المغايرة لهما اكتفاء على ما ذكره من قبل ولم يقل لغيرهما لشانه الاكثر فيهما وهذا
اي ما ذكرنا من ان التكوين باق ازلا وابدا والحادث انما هو التعلقات كما في سائر الصفات الحقيقية
تحقيق ما قيل في الجواب الالزامي للاشاعرة يعني ربما يجاب عما ذكره الاشعري بان قدم التكوين ان الصفة

الحصه لا يستلزم قدم المكون وعدم تحقق التكوين بدونه ثم ومناسبة القرب فيه تعرف ربما يجاب بان
قدم التكوين لو استلزم قدم المكون لزم اما تعطيل الصانع على تقدير عدم تعلقه بشيء من الذات
والصفات او قدم الحوادث على تقدير تعلقه بشيء من الحوادث فان قيل انما يلزم قدم الحوادث لو لم يتعلق
بالمتعلقات قلنا بعينه في التكوين كذلك وما قيل تحقيقا ايما يجاب عما ذكره بانه يلزم من جهة المكون
في الازل مع التكوين حدوثه اذ الحادث ما له تعلق بالغير ففيه نظر حاصله ان هذا قول بالحدوث الذاتي
مع القدم الزماني فان الحدوث الذاتي لا يستلزم الحدوث الزماني بنقيضه عدم استلزام العام حيث
انه عام للخاص والمتكلمون لا يقولون به كما يقول الفلاسفة بحدوث بعض الاشياء حدوثا ذاتيا
لا زمانيا ثم اذ بينا كان سائلا يقول الا يستلزم الحدوث الذاتي الحدوث الزماني اصلا قلنا
ذي يستلزم اذا كان صدور العالم من الصانع بالاختيار كما يقول به المتكلمون دون الايجاب
كما هو مذهب الفلاسفة وهم يقولون انه موجب بالذات فانه على ذلك التقدير لا يوجد حادث بالذات
غير حادث بالزمان بل لكن متعلق بهذا لا يتوقف على حدوث العالم كيلا يلزم الدور وان امكن
منع الانحصار وجه الترديد اذ لو بين الاختيار دليلا اخذ فيه الحدوث لم يتوقف على الاختيار يلزم الدور
كان القول جواب الشرط يتعلق بوجود ما ان وجه المكون بتكوين الله تعالى هو لا يحدوثه الزماني و
الحاصل انه لو تبين كون الصانع فاعلا مختارا لا موجبا استلزم الحدوث الذاتي والحدوث الزماني
على معنى انه لا يوجد الحدوث الذاتي الغير المسبوق بالعدم ولا يتصور الى ايجاده فان تاثير الفاعل
المختار في شيء مسبوق بعدم ذلك الشيء والا لزم تحصيل الحاصل فلا يكون ذلك الشيء قديما اذ
القديم ما لا يسبق وجوده عدم ومن ههنا قيل ان القول بان الصانع مختار وان التعلق يستلزم القول
بالحدوث وان كل حادث له زمان فيقال ان التخصيص يعني تخصيص المخصص كل جزء من اجزاء العالم في قوله
ولكل جزء من اجزاء العالم بذكر سور الكلية المحيط بجميع الافراد المستغرقة لكل الاحاد [illegible]

ما ثبت زعم وهم الكلام انما يكون بعدم بعض الاجزاء اي بعض الاجزاء العالم كالهيولى الاولى المجردة
وان قالوا بالمعنى المتعاد الا اي ان لم يكن المراد من التخصيص [illegible] الى الرد ولان الحدوث بهذا
المعنى قدم اي الفلاسفة انما يقولون بعدمها اي بقدم بعض الاجزاء اثبت الضمير باعتبار المضاف اليه يعني
عدم المسبوقية بالغير وهو القديم الزماني لا بمعنى عدم كونه بالغير على ما هو منشأ القديم الذاتي حتى لا يكون
بين الفريقين نزاع فيكون المكون حادثا وان كان قديما بالزمان فانهم والحاصل ان ما ذكره المص
في جواب الاشاعرة اما الالزام انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون حتى يلزم قدم المكون واما
قياسه على القرب فغير جامع فان القرب صفة اضافية يتوقف وجودها بين يقوم بهما فلا يتصور بدون
المضايف البتة فلو كان القرب قديما يلزم قدم المفرد بعدم تحققه بدونه فيكون المعدوم حادثا بالضرورة
والقرب ايضا يكون حادثا فلا يتصور ان يكون القرب قديما ومتعلقه حادثا فيكفي في التعلق وجوده عند
التعلق كما هو شان الصفات الحقيقية لان هذا انما يتصور في موضع حقيقة لكن اضافة لان الاضافات المحضة
الحادثة مع متعلقاتها فان قيل هذا انما نشأ من كون القرب صفة للحادث دائما اما لو صح كونه صفة
للقديم فلم لا يجوز ان يكون صفة قديمة مبدأ للقرب الحادثة كما في سائر القدماء الداخلة تحت التعلقات
قلنا حينئذ يرجع الى صفة التكوين والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة لا اضافة محضة حتى يلزم من قدم
التكوين قدم المكون ومن حدوث المكون حدوثه حتى لو كان حقيقة صفة التكوين [illegible] غير تلك الاضافة
لكان القول بتحققها اي يحقق صفة التكوين بدون المكون بان يكون التكوين صفة قديمة والمكون حادثا
مكابرة وعنادا ايضا وانكارا للامر الضروري لانه تلفظه القول بالضرورة فلا يندفع [illegible] ما يقوله
الاشعري بما قال من ان القرب عرض [illegible] قياس التكوين على القرب غير تام لان القرب عرض يقع في
الغالب صفة للحوادث فلا يبقى زمانا كثيرا حتى يصح ان يقال انه قديم والمعدوم حادث حتى تعلق به
بخلاف التكوين فانه فعل الباري واجب الدوام بمعنى انه [illegible] وجود المعدوم لان التكوين على تقدير كونه

اضافة لا يبقى زمانا كثيرا البتة سواء كان صفة للباري عز اسمه او لا يكون فيكون حادثا ايضا والا
يلزم الجهل او قدم الحادث ويحتمل ان يعرف عدم الانقطاع الى المكان اي فلا يندفع تلك
بان يقال ان ذلك التكوين على تقدير كونه اضافة على القول بالقرب صفة حادثة يتصف به الحوادث
دائما فيتحقق بقاؤه ويلزم من حدوث المقرب حدوثه بخلاف التكوين على تقدير كونه اضافة محضة
لكونه صفة للقديم بالذات فانه صفة للقديم بالذات فيكون قديما مع كون متعلقه حادثا وربما استدل
على قدم التكوين بما ذكر في ابطال حدوث الكلام وهو انه تعالى لو كان التكوين حادثا فاما ان يقوم
بنفسه فيلزم قيام العرض بنفسه او بذاته تعالى فيكون محلا للحوادث او بامر آخر فيقوم صفة الشيء
بالغير والكل ممتنع فيتعين ان يكون قديما على ان في كلام الاشعري تناقضا ظاهرا لان وجود العالم
عنده يتعلق بخطاب كن وهو تكوين وهذا الخطاب ازلي وتلك الكلمة ازلية على ما تقرر من مذهبه
فيكون التكوين ازليا اللهم الا ان يقولوا بحدوث الالفاظ والقديم انما هو المعنى لانا نقول
تغاير المقدور بما يشعر هذا بان المص من الاشاعرة والتقريرات السابقة من اثبات صفة التكوين
ازليا يشعر بانه من الماتريدية ولكل احتمال لمزوجة اما على تقدير كونه من الاشعرية على ما يشير اليه
كناية مواضع والتقريرات السابقة يكون تحقيقا لما هو الاشبه بالحق والمطابق للصواب
لا بيانا للمذهب واثباتا للمنهج لكن في آخر البحث اشار الى [illegible] مذهبه وكان فائدة قوله
عندنا هو هذا مع الرد على المص [illegible] ويحتمل ان يكون ردا لما اشتهر عن الاشعري كما نقله الشارح في شرح
المقاصد اي ان التكوين نفس الاثر والتكوين نفس المكون فعلى هذا التقرير يكون التكوين من
الاضافات وصفات الافعال لا صفة حقيقية ويكون ايضا غير الذات لما تقرر من مذهبهم ان صفات
الافعال غير الذات واما على تقدير كونه من توابع ابي المنصور فيكون قوله عندنا ردا على الاشاعرة
كما في الوجه المردود في شرح المقاصد وقول الشارح لان الفعل [illegible] من قبيل التماشي مع الخصم و

واذا جاء الغشاں بين لما كان التكوين عندكم فعلا والفعل مغاير للمفعول فكيف يتغاير
مبدا الفعل حيث لم يذهب اليه عينه فذا مذهبكم على هذا التقدير كونه غير المكون بديهي
لا يحتاج الى ذكر دليل بانه يصح ان ينفك التكوين عن وجود المكون لتحققه في الازل
دون المكون اللهم الا ان يجعل تنبيها لا دليلا على ان مقدمات الدليل في اثبات المطلوب بدون ان
تكون مسلمة عند الخصم حتى يفيد المط وتحققه في الازل غير مسلم عند الاشاعرة وان اقيمت عليه
دليل فهو فلينا ما مر فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال ولا يخفى انه انما يلزم الاستغناء
ان لو استغنى التكوين عن الصانع ثم يستغني عن صانع يحتاج الى العدم الى الوجود بناء على ان
الصفات غير مخلوقة ولا تتم الملازمة ايضا اذ انما يصح هذا ان لو كان التكوين خالقا وليس
كذلك غايته يكون التكوين الذي هو عين المكون مخلوقا فلا استحالة في ذلك فان قلت يلزم التسلسل
قلنا يكون غير المكون عينه بناء على انه من الاضافات وفيه نظر اذ يلزم منه ان يقوم صفة الشيء بغيره لانه
صفة الواجب فلا يكون غير ما يغاير به ويحتمل ان يكون هذا وجها وجيها في مغايرة التكوين للمكون
اللهم الا ان يعتد كونه صفة على هذا التقدير او علم كونه عين ما يغاير به ممنوعا غير لازم وان لا
يكون هذا وجها ثالثا لمغايرة التكوين والمكون اي لو كان التكوين عين المكون لزم ان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اي الخالق اقدم منه اي متقدم على العالم بالوجود والزمان المتوهم
وقادر عليه من غير صنع اي من شانه ان يوجده لكن وجد بنفسه فلم يوجد منه اثر وتاثير فيه ضرورة
تكونه اي العالم بنفسه من غير تاثير مؤثر خارجي وهذا اي مجموع هذا التعلق لا يوجب كونه خالقا
للعالم وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه الخالق والعالم مخلوق له فهذا الوجه
انما يصدق ايضا ان لو وجد التكوين بنفسه مستغنيا عن الصانع القديم وليس كذلك وان لا يكون
هذا وجها رابعا يرد على التكوين غير المكون لزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء وخالقا

للحوادث ضرورة انه لا معنى للمكون على صيغة اسم الفاعل الا من قام به التكوين من جهة الصدور
لا من جهة كان والتكوين اذا كان غير المكون لا يكون قائما بذاته تعالى والا لزم قيام المكونات
بذاته تعالى وهو بديهي البطلان وان يصح وجه خامس بين لو كان عينه يصح القول بانه اي الشاة
خالق سواده هذا الحجر الاسود لان المكون هو السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود
فيكون الاسود خالقا ومكونا للسواد لان المكون من قام به التكوين والتكوين اذا كان غير السواد
المكون كان قائما بالاسود الذي هو نفس الحجر فيكون الاسود خالقا للسواد وكذا الحال في اتحاد السواد له
قائم بالحجر فيكون الحجر خالقا له تعالى وهذا اي ما ذكرنا من الوجوه تنبيه لا دليل لكونه غير نظري على كون الحكم
المشهور بين القوم والامر المتعارف عند الجمهور في التقريرات والتصنيفات وساير التركيبات وانما ينافي
لان هذا الترتيب على ما يشهد به الفطن السليمة اذ ما حاصل شيء من الوجوه تنبيها على تغاير الفعل والمفعول
فقط لكونه غير مرتبط بما قبله هو حاصل الوجوه قدمه اشعارا بانه هو المدعى في غير هذا المقام ثم فيما وقع
هو مطلوبا دفعت الوجوه المذكورة تنبيهات له وان كان ما صرح هذه العبارة كانه يشعر بانه وجوه
لتغاير الفعل والمفعول كما توهم وليس كذلك فافهم هذا هو بعض الوجوه المذكورة في التغاير وقد انه
قال بالعينية بان التكوين لو كان غير المكون فان كان قديما لزم قدم العالم اذ الفعل يوجد المفعول
وان كان حادثا فيفتقر الى تكوين آخر فيتسلسل اجيب بانا لا نسلم ان التكوين حادث سلمناه لكن الفعل قد يكون
التاثير كالوجوب الحج نجاز قدم التحلية دون الحادث وقد يتبين بتحقيق هذا الكلام ان هذا هو ماقيل
في هذا المقام من مذهب الاشعري كما بين نقول بالعينية لكن للعاقل المتقدر لا بد ان المسائل العلمية والمطالب
الربانية ان لا يتبع الا الشرع المتصل في اثبات المطالب اليقينية والعقايد الدينية فسبحان من لا يشتبه
ولا يخطي بل يطلب في كل العاقل لكلام الغير عابد الحق ان يطلب بما وقع في عبارته محملا صحيحا يصلح
ذلك المحمل محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء حتى يكون محلا النزاع فما لا تردد لم يكن خلافا بلا نزاع ان الفاعل

اذا فعل شيئا اي اثر فيه واوجده بعد ما لم يكن فليس ههنا في الخارج الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين اي مصدر التكوين والايجاد اي ويعبر بالايجاد ونحو ذلك كخلق الاحياء
والاماتة فهو امر اعتباري اي امر يثبت باعتبار العقل لا تحقق له في الخارج من نسبة الفاعل الى المفعول
بحيث يوجده ويخرجه من العدم الى الوجود ويوثر فيه وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية اعلم ان
الناس اختلفوا في ان الوجود عين الماهية ام زايد فذهب الاشعري الى انه عين الماهية في الواجب والممكن
جميعا اذ لو لم يكن عينها وليس جزءا منها باتفاق العقلاء لكان زايدا عليها قائما بها لكن قيام
الشيء بالشيء فرع ثبوتها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا حالا وهذا بالنظر الى الوجود و
الماهية ممتنع وذهب بعض الحكماء الى انه في الواجب عينه والا لزم احتياجه الى الغير او تقدمه على وجوده
بالوجود لامتناع كون الوجود علة لنفسه فيكون وجوده الخاص غير الماهية قائما بتنفي هنا وعيناه من غير
افتقار الى فاعل او محل وهو مخالف لوجه الممكنات وان كان مشاركا في كونه معروضا للوجود المطلق و
يتميز من هذا الوجه الخاص بالوجود البحت وذهب ابو المنصور ومتابعوه ان الوجود زايد
على الماهية لحصول وجود مغاير لتحقق الماهية ووجود ما لكن لا في الخارج بل عينها في الخارج
حاصله ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها بالوجود تحقق آخر مغاير لتحققها في الخارج حتى يجتمعا
اجتماع القابل بالمقبول كالجسم القابل للسواد المقبول فانه وان كان وجود السواد بدون الجسم
ممتنعا لكن له وجود وتحقق في الخارج مغاير لتحقق الجسم وان لم يقل هذا وذاك بل الماهية اذا كانت
اذ وجدت في الخارج فكونها اي وجودها هو وجودها بعينه في الخارج لا امر مغاير بان يكون لها تحقق
وللوجود تحقق آخر وان قام الوجود بالماهية اي بملاحظة الماهية دون الوجود وبالعكس والحاصل
ان الوجود في الخارج عين الماهية فلا يقوم بها لا امتناع قيام الشيء بنفسه بحيث يعبر عنها ويعقل بل
قيام الوجود بالماهية امر عقلي يوجد في العقل باثبات المغايرة والتقدم العقلي والاجمالي في التقدم

العقلي لجواز ملاحظة الماهية وحدها من غير ملاحظة الوجود الخارجي او الذهني ويكون للماهية وجود
ذهني لا يلاحظه العقل لان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم بخلاف قيام السواد بالجسم فان السواد
له تحقق مغاير لتحقق الجسم والجسم تقدم ذاتي بالحلية في الخارج على السواد ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود كما لزم في الماهية فافهم فان فيه ما فيه ولا يتم ابطال هذا الراي اي راي من قال ان التكوين
غير المكون الا باثبات ان يكون الاشياء وصدورها عن البارئ موقوف على صفة قايمة بذاته تعالى مغايرة
للقدرة والارادة يعني انما يثبت هذا اذا ثبت في الواجب صفة قائم به مغايرة لساير الصفات مبدا
لتلك الاضافات الحادثة اذ على تقدير ثبوتها لا يذهب في البيان الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى قبل
ظهور اثر شيء من الموجودات جملة لا نعلمه الا هو يكون في الخارج غير المكون الحادث اما اذا لم يثبت بل المعنى
الا على الاضافات فلا اذ ربما يقال بالوحدة في الخارج واما ما يقال ان مراد الاشعري من العينية ان المصدر
ثابت في المفعول كالخلق ثابت في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق الا هو سواء جعل صيغة فيه
او مجازا مشهورا فان المعنى المصدري فغير لائق بهذه المباحث انما هو من مباحث الالفاظ والتحقيق
اي تحقيق كيفية الحال في ان التكوين ما هو ومن هو صفة مغايرة للقدرة وغيرها ام لا هو ان تعلق
القدرة على وفق الارادة فيه شان اي ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة انما تؤثر ويصدر
عنها الاثر عند انضمام الارادة واما في نفسها دون غيرها فانها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل
والترك لا يكون الا جايزا لتاثير ولهذا لا يلزم وجوب جميع المقدورات لعدم تعلق الارادة بوجوب
المقدور ايجاد متعلق بالتعلق بوقت وجوده ايجاب ودفع وجوده او سبب يحسن دفع وجوده يسمى
ايجابا له اي يسمى تعلق الايجاد القدرة لذلك المقدور وهذا هو الموجب اللاحق واليه اشار صاحب
الملخص فيما قال ان ايجاد القدرة للمقدور عند التعلق به لا يوهم سلب الاختيار لان الوجوب اللاحق لا ينافي
الاختيار فحقيقة اي مصدر التكوين كون الذات بحيث يتعلق بقدرته بوجود المقدور لوقته الذي وجد فيه لا صفة

حقيقية مغايرة للقدرة والحاصل ان التكوين عند الشارح ليس صفة حقيقية بل اضافة يحصل
من تعلق القدرة بالمقدور على وفق الارادة كساير الاضافات من التخليق وغيره فنسبة التكوين الى القدرة
كنسبة التخليق الى التكوين عند القائلين به ولقد صرح به في شرح المقاصد حيث اجاب عن القائلين
بالتكوين وازليته بان ما ذكرتم انما هو في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نم ان الاثر والتكوين
كذلك بل هو من تعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة
القدرة والارادة ولقد استدل على المغايرة بان تعلق القدرة قد لا يوجد بخلاف متعلق التكوين
فانه لا بد ان يوجد تفرد به بعض علماء ما وراء النهر ذكر السمرقندي قال قوم من علماء ما وراء النهر
القائلين بعدم الواسطة بين القديم والحادث ان الله تعالى صفة التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد
عبروا عنه بالتكوين فانا نعلم ضرورة ان الله تعالى قادر على خلق السموات والارض في هذا العالم
وما خلقها فالقدرة اي تعلق القدرة حاصلة دون التخليق اي ولا يحصل تعلق التخليق والا
يوجد ولو بغير المخلوق لانا قد نعقل وجه المخلوق بالتخليق فلو كان التخليق غير المخلوق لكان
قولنا وجد لانه خلقه بمنزلة قولنا وجد هذا المخلوق بنفسه ليس كذلك والحاصل انهم استدلوا على
المغايرة من جهة الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان القدرة قد تتعلق بالمقدور ولا يتعلق التخليق
والا لوجد وتغاير المتعلقين يدل على تغاير المتعلقين غايته يلزم حدوث تعلق التخليق فلا استحالة
فيه هذا على التقدير ان يكون المراد انه صفة حقيقية مغايرة للقدرة على ما هو المشهور من مذهبهم واما اذا كان
المراد مجرد اثبات المغايرة بين التخليق والقدرة سواء كان التخليق تعلق القدرة او غير ذلك كما في تحرير
التقرير بعض الفضلاء وان كان مخالفا للمشهور كما لا وجه لكنه قليل الجدوى وكذا علاوة التخليق غير المخلوق
بانه لو كان عينه لزم ما ذكر فيكون غيره لعدم التغاير بالمغفرة وربما يندفع بما ذكرنا بعض التوهمات
في هذا المقام ... واعلم ان اثبات كونه تعالى موجبا او مختارا

من اهم المهمات اذ الشرائع مبنية على كونه مختارا واكثر الاختلافات بين المتكلمين واهل الملل راجع اليه
فذهب الفلاسفة الى انه موجب بالذات ومعنى كونه موجبا انه يجب صدور الاثر والايجاد عنه عند استعداد
المحل سواء شاء او لم يشأ والا لزم البخل كما في اشراق الشمس ومعنى كونه بالذات انه بمجرده بذاته لا
بصفة زائدة قائمة بذاته واحتجوا عليه اما اولا فبان تلك الصفة باحد الموجودات المتساوية
النسبة بالنظر الى نفس تلك الصفة دون الآخر ان احتاج الى مرجح تنقل الكلام الى تأثيره في ذلك
المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم تفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على استلزام
الترجح بلا مرجح اجيب بمنع كونه متساوي النسبة اذ هذه الصفة هي الارادة والاختيار فتعلقها
باحد المتساويين لذاتها لا للمرجح لكن يرد ان نسبة ذاته الى الارادتين على السوية فلم اتصف
باحدى الارادتين دون الاخرى واما ثانيا فبانه لا فرق بين الموجب والمختار لان الواجب ان استجمع
جميع ما لا بد منه في التأثير وجب وجود الاثر ولا يتمكن من الترك لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
فيكون موجبا لا مختارا وان لم يستجمع امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر
اجيب بانا لا نم امتناع تخلف المعلول عن العلة المختار وسلمناه لكن لا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار غير الاختيار ولانه بحيث لو شاء ترك تركه بخلاف الموجب واما
ثالثا فلانه لو كان مختارا لزم كون الممتنع ممكنا ان كان ممتنعا في الازل ثم امكن فيما لا يزال او كون
الازلي اثرا للمختار لان امكانه في الازل مع الاستناد الى المختار بمنزلة امكان الاستناد الى المختار
مع كونه في ازل اجيب بالمنع لجواز امكانه في الازل نظرا الى ذاته لكن يمتنع وقوعه في الازل نظرا
الى استناده الى المختار وهذا شان الحوادث كلها حيث امكنت في الازل لذاتها وان امتنعت بالنظر
الى صدورها فلا يلزم استناد ما هو ازلي الى المختار بل ربما هو ممكن في الازل بالذات فلا نم استحالته فافهم
وذهب المتكلمون الى انه فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اي ان تعلق ارادته بوجود الاثر

وجد وان لم يتعلق ارادته لم يوجد وبهذا اندفع ما قيل ان الترك لا يحتاج الى المشية فالعبارة الصحيحة
ان شاء فعل وان لم يشأ ترك على ان الترك كما لا يحتاج الى المشية فكذا لا يحتاج الى عدم المشية
مع انه مناقشة في العبارة قليلة الجدوى بعد ظهور المراد واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو كان
موجبا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد حادث اولا فيلزم ان
يكون كل حادث مسبوقا بآخر وهذا مبني على عدم ثبوت العقول والحق ان الايجاب ان كان بلا واسطة او
وسط قديم يلزم قدم العالم بحذافيره او وسط حادث ينتقل الكلام اليه فيتسلسل وفيه ما فيه الثاني
انه اختلاف الاجسام بالاوصاف من اللون والشكل وغير ذلك وبالاوضاع واختصاص الكواكب
والاقطاب والبروج والمنازل بمحالها وبهذه اللطافة والخواص المؤثرة اما بذواتها وحدها
او باجتماعها ولو لم يكن بقادر مختار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى الجميع على السواء
ولا يترجح بنفع الجسمية ولا بلوازمها لكونها مشتركة بين الكل ولا بصورته نوعية اذ ينتقل الكلام الى اختصاصها
بذلك الجسم فيتسلسل او ينتهي الى مختار فان قيل ان هذه الاختصاصات للاستعدادات الحاصلة لكل منها والاختصاص
الصور في الفلكيات لهيولاتها قلنا ننقل الكلام الى تلك الاستعدادات والهيولات ثم يحصل في كل
منها فان قيل ان الاستعداد للشيء لذاته لا بمؤثر ومرجح قلنا الاستعدادات تتوقف على ما يقتضيها فننقل
الكلام الى المقتضيات وبالجملة حاله ليس كما زعمت الفلاسفة من الايجاب الذاتي والا لزم كونه مضطرا
مجبورا تعالى الله عما لا يليق به بل هو فاعل مختار ومريد للاشياء قادر على ما يشاء ويريد ... والارادة
بالحكم في قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد قلنا ان التخصيص لنكات في الاستعمال لا من الاختلاف
المعنى فان معناها في الجميع واحد ... بحسب الوضع على ان السؤال وارد ودرس البحث مما يتجلى المقام من انه
مريد بذاته لا بصفة بمعنى ارادته عين ذاته بمعنى انه يكون غير مكره ولا ساه لا بصفة زائدة على الذات
بل هو معنى سلبي في الحقيقة عين الذات لا غير بارادة حادثة لا في محل كما ذهب بعض المعتزلة او ان اراده

الله تعالى حادثة قائمة بنفسها كسائر الحوادث القائمة بانفسها لا بمحل آخر لكن هذا ابعد المذاهب
والدليل العقلي بحسب لا يدور حوله شائبة فتور وان كان نقليا على ما ذكره ... ان الارادة صفة
ازلية قائمة بذات الله تعالى الآيات القاطعة بافصح بيان واوضح لسان باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى مع القطع ... انه يتطلع كل عاقل بلزوم قيام صفة الشيء سواء كانت حقيقية
او اضافية به اي بذلك الشيء لا بآخر دليل على كون صانعه قادرا مختارا وهذا وان كان ...
خطابيا لكنه يفيد القطع لمن برئ عن شائبة المناقشة ... التكلم
اثبات الشيء بحاسة البصر كما هو ... كما ذكر الشيء هل علمه في نفس الامر تعبير اللطافة البشرية ويحتمل
ان يكون ... على التقرير ... ما قيل ان اثبات الشيء كما هو عليه من غير تردد انما يحصل
البصر اذ به يحصل العلم اليقيني بخلاف العلم وطريق الخبر فهذه المرتبة على المسمات بمرتبة عين اليقين
وذلك ان يبان يكون الرؤية على الانكشاف التام والانكشاف بالعلم والاثبات بتلك الحاسة
وان اثبات الشيء بحاسة البصر ادل من غيره انا اذا عرفنا القمر بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
ابصرناه وغمضنا العينين حصل نوع آخر من العلم فوق الاول ثم اذا فتحنا العين ... بالخصوص
المسماة بالرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فخر هذه الحالة الادراكية ...
ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان فيما يلقيه العقول
السليمة بالقبول ذكر السمرقندي ان هذا البحث مما ليس للعقول استقلال في اثباته والغاية فيه بيان
الجواز ونفي تعذر الصارف ولذا نسبوا ... الى العقل قال المصنف جائز في العقل
وفيه ما فيه لان العقل انما حكم بانه اذا جرد عن العوارض والموانع لم يحكم بامتناع رؤيته
ما لم يقم برهان واقع ودليل شاف على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه اي اصل الامور الجواز
وعدم الامتناع ما لم يقم برهان على امتناعه وهذا كما يقال في الفقه الاصل الحل والطهارة ما لم يقم

على فعلها دليل وهذا القدر من الجواز والامكان ضروري لا يتصور ويدل على الثبوت فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان وتستبعد اثباتها بانها الواقعة عند وصول التوبة اليه وقد اشترك اهل الحق على
امكان الرؤية بحيث لم يقتصروا على الادلة النقلية للوقوع مع انها تفيد الامكان لكونها سمعيا
دبما يرفع الخصم بمنع امكان المطلوب بل التزموا بيان الامكان اولا بالادلة العقلية والوقوع ثانيا
بالادلة النقلية لا يقال عند تكلم الوقوع في ادلة اثبات الامكان ايضا سمعي لان اصول مقدمته هي
طلب الرؤية معلقة بالاستقرار انما ثبت بالنقل دون العقل لانا نقول نعم كذلك نقل لكنه قطعي لا شبهة
ولا نزاع في امكانه ولابد للحكم المشترك وهو جواز الرؤية من علة مشتركة بين صح الجزئيات من
الاجسام على تقدير صحة رؤيتها والاعراض وتلك انا تلك العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا ثالث
حال في شرح للمقاصد وهما اما الوجود او الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية وقد جعل منا ملته دفعا للتوهم
اذ لا ثالث يشترك بينهما قيل لم لا يجوز ان يكون الحصول في محل علة مشتركة بينهما فلا يتناول الباري تعالى و
رابعها ان الثلثة والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم ولهذا مع ما قيل الحدوث كون الوجود مسبوقا
بالعدم وقيل هو الخروج من العدم الى الوجود وقيل حصول الشيء بعد ان لم يكن وايا ما كان فهو عدمي
لكونه معرفا بالامور السلبية وهي من العدميات عند المتكلمين والامكان هو عدم ضرورة الوجود والعدم
وقيل عدم اقتضاء الوجود والعدم وهذا عدمية ايضا لما ذكرنا وانت خبير بما ذكره من ان
الامر بين دعوية الرسم لا يستلزم عدمية المرسوم ولو كان ذلك لكان العدمي من التعريف مطلقا
موجبا لكون المعرف عدميا اذ قد يعرف بانه موجود لا في موضوع على ان الدليل على عدمية هذه الامور
غير تامة ولا مدخل للعدم في العلية وقد بينا ايضا فيما سبق لان ارتفاع الموانع من تتمة العلة التامة
ولا دخل حلة في تاثير العلة مع كونه عدميا على انه لا يلزم من كون الشيء عدميا كونه معدوما فالعدم
للغير ان الظاهر بين العدمي والعدم والمعدوم نعم في العرف يطلق ويراد به المعدوم فيجوز

الابد من صحة تحقق العلة فيصح ان يرى الواجب في الآخرة بل في الدنيا ايضا لتحقق علة جواز الرؤية
وتوقف امتناعها تحمل ان يكون لشانه الا دخل متعذر وهو ان يقال هلا يمتنع اصلا بسبب من الاسباب
فاجاب بانه يتوقف امتناع رؤية الله تعالى على ثبوت كون الشيء كاينا من خواص الممكن شرطا في صحة
الرؤية فيختص بالممكن لكونه من خواصه فيصح رؤيته ولا يوجد في الواجب فلا يصح رؤيته او يكون
الشيء مانع من خواص الواجب تعالى فلا يتحقق تلك الخاصة في الممكن حتى يمتنع رؤيته ايضا وتحقق ثبوت
مثل الشيء غير معلوم حتى يمتنع الرؤية على ان هذا الامتناع العارض لا ينافي الامكان الذاتي المدعى ههنا
اثباته وكذا يصح جواب عما يقال لو كان الوجود علة الرؤية لكانت الطعوم والروايح وساير
ما يثبت جاز الرؤية ولو كان جايز المرئية لزم مع سلامة العين وعدم الموانع فرفعه بانه يصح
الرؤية ونحن لم نشاهده لكن انا لا نجزم بناء اي عدم رؤيتنا هذه لعدم جريان عادة الله تعالى بخلق
الرؤية لا الامتناع رؤيتها ومن ادعى الامتناع فعليه البرهان ومنها اعترض على هذا التقرير بوجوه
اما اولا فبان الصحة عدمية فلا تستدعي علة انا انتم جعلتم صحة الرؤية معلولة للوجود والوجود
علة لها والحال ان الصحة عدمية لانها هي الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيها الحدوث والتركيب وقد يرفع هذا بمنع كون الامكان عدميا وكذا عدمية الحدوث ايضا
ثم ان الوجود ليس بموجود ايضا فلا يكون علة للموجود وبالجملة الاعتراض الثاني لو سلم ان
ولئن سلمنا ان العدمي يستدعي علة وصحة فالواحد النوعي وهو الرؤية ههنا قد يعلل بالمختلفات
اي ان الرؤية واحد نوعي على ما قلتم انه حكم مشترك والظاهر انه معنوي والواحد النوعي قد يعلل بعلل
مختلفة كالحرارة فانه واحد نوعي قد يعلل بالنار وبالشمس وبالنار فلا يستدعي ان ذكر الواحد النوعي
علة مشتركة ولعل منشأ هذا السؤال هو قول ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة وقد يرفع هذا بمنع
الوحدة النوعية والاشتراك هنا لكن الاشتراك المنقسم الى المعنوي واللفظي وكون حرارة الشمس متحدا

بالنوع موجودة للنار ايضا واشار الى الثالث بقوله ولو سلم ان ولئن سلمنا ان الواحد النوعي
يستدعي علة مشتركة فالعدمي هو الحدوث والامكان يصلح علة للعدمي وهو صحة الرؤية فلا يصح
رؤية الباري تعالى لانعدام العلة وهذا مبني على عدمية هذه الاشياء وهو منع واشار الى الرابع
بقوله ولو سلم ان سلمنا ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين الموجودات اذ الاشتراك
موقوف على الزايد على الماهية وليس كذلك بل وجود كل شيء عينه على مذهب الشيخ ابي الحسن وهذا مبني على
ان علة الرؤية هو الوجود الخاص لا مطلق الوجود فانه مشترك على مذهب الاشاعرة ايضا المذهب
اليه الحكم اجيب عن هذا اعتراض اجيب عن الاعتراض الاول بان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية
بفتح اللام اي ما يصلح ان يكون متعلقا للرؤية وهو غير المرئي والقابل لها اي للرؤية وهو المحل الذي
تعلق به الرؤية لا المؤثر في صحة الرؤية فلا ضائر في لزوم كونه وجوديا اي على ان المراد من العلة
ههنا هو علة رؤية المحل ومتعلق رؤيته وهو المرئي لا العلة الموجدة والمؤثرة في الرؤية
فانها هو الباري عز شانه تعين كونه موجودا لظهور ان المعدوم لا يكون متعلق الرؤية
ولا يصلح ان يرى فلا يكون العدم عدم الرؤية فيندفع الاسولة باسرها الا انه فاع الاول
فباعتبار الوجود لان ما تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية وكذا اندفاع الثاني فبقيد
الاشتراك لان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية او الجسمية بل
يجب ان يكون مما يشترك فيه الكل وكذا الثالث بقيد الوجود والرابع بقيد الاشتراك لكن هذا الرابع
لا يندفع عن الاشعري ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقق كون الوجود مشتركا فالاندفاع
ظاهر واعلم ان هذا الجواب مستفاد من كلام امام الحرمين ان المراد بالعلة ههنا ما يصح متعلقا بالرؤية
لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثر وفهم ثم لا يجوز ان يكون من العلة ان كان يكون بالذات الفوقانية
على التانيث والمتعلق ان كان بياء التحتية خصوصية الحكم والوجود واعلم ان هذا يحتمل

ان يكون

ان يكون لشان الاول ما قيل ان علة الرؤية لم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم لا الوجود فيمتنع رؤية الباري
ويحتمل ان يكون لشان الثاني ما يورد على التقرير بان متعلق الرؤية لابد وان يكون مشتركا بانه يقال لم لا
يجوز ان يكون خصوصية الجسم وهذا فايدة نفصلان يكون فرفعه بقوله لانا اول ما نرى اي لانا في اول
رؤيتنا شبحا من الاشباح الانسانية وغيرها من بعيد اذ من القريب نعرف خصوصيته انما ندرك منها
هوية ما اي لا ندرك منه خصوصية من الخصوصيات سوى كونه شيئا وادعاء عليه الشبح وهم وقد لا ندرك
بل لا نعلم عن السؤال عنه فضلا عن التفصيل وهو المعنى ان كون الشيء بحيث يثبت له هوية ما البتة
هو المراد بالوجود والاشتراك ضروري فيندفع ما قيل من الوجهين واندفع ايضا ما قاله الاخر ان الوجود
كل شيء عينه ولا يلزم من كون الوجود علة في الممكن كونه علة في الواجب فلا يصح رؤية الواجب فيه
اي فيما ذكره من ان متعلق الرؤية هو الوجود المشترك نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الهوية
وما يتبعها من الاعراض كالمقدار والسطح وغير ذلك فلا يجوز رؤية الله تعالى قيل ان اريد بالمتعلق مجموع
الامرين يلزم ان لا يرى كل واحد من الجسم والعرض لعدم وجود مما معا في كل واحد منهما لان صحة رؤية
الجسم مع ان يحصل في اللون لان اللون يحصل ان يرى وجوه او كذا صحة رؤية اللون والصحتان نوعان
مختلفان اذ هو جانب جنس الصحة وان اريد به الجسمية يلزم عدم صحة رؤية العرض وان اريد بجزء ما يمتنع
بجزء دون الجسمية يلزم صحة رؤية العرض دون الجسم وان اريد الجسمية في الاجسام وتوابعها في الاعراض
فاظهر في الكلام نعم يرد ان في كلامه نوعا من التناقض اذ المفهوم من الجواب ان متعلق الرؤية هو الوجود
ومن التقرير ان هو الوجود وهما متغايران بالبديهة من غير اعتبار خصوصية من غير اعتبار جسم بخصوص
او عرض بخصوص او جوهرية او انسانية او غير ذلك واعتبار الجسمية ليس الا اعتبار الخصوصية ويحتمل ان يكون
هذا لشان الثاني الرد على ما قيل ان اعتبار الجسمية اعتبار خصوصية فلم ابيتم عما قيل لجواز ان يكون خصوصية
جوهر او عرض شرطا لها او خصوصية الواجب مانعا عنها فانهم هذا ما قيل ويرد فيه اعتراض من وجوه اما اولا

فلانا لا نسلم ان الاجسام والجواهر مرئية بل المرئي انما هو الاعراض على ما تقرر في موضعه او ان الاجسام
لا يجب ان يرى واما ثانيا فلانا لا نم انحصار ذلك فيما ذكرتم لجواز مشترك آخر كقابلية القسمة والملموسية والكثافة
وكونه مخلوقا وغير ذلك مما لا يجب في الواجب واما ثالثا فلم لا يجوز ان يكون ماهية الواجب او صفة من صفاته
مانعا من صحة الرؤية واما رابعا فلم لا يجوز ان يتحقق في الممكن صحة الرؤية دون الواجب كما اتفق التحيز
فيه دون الممكن واما خامسا فلكونه منقوضا بان صحة الملموسية وقبول القسمة والمخلوقية وغير ذلك مشتركة
بين الاعراض والجواهر فلا بد من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود والاول باطل كما ذكرتم فتعين
الثاني والله تعالى موجود فيلزم عليه صحة هذه الحالات تعالى الله عما لا يليق به علوا كبيرا فبطل دليلكم واما
سادسا فلان غاية ما ذكرتم قياس للغائب على الشاهد وهو غير جائز وذكر السمرقندي وجها آخر عقليا
في جواز الرؤية واستحسنه بعض الافاضل وهو ان الله تعالى يرى ذاته ويرى غير ذاته ويدرك اذ لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة فيكون ذاته قابلا للمشاهدة وتلك القابلية لا تختلف باختلاف الاشياء
لانها ذاتية ونسبة الذات في اقتضاء القابلية الى جميع الابصار على السوية فيجوز ان يرى لابصارنا
وانت تعلم ان قياس الغائب على الشاهد غير مفيد وان البحث في الرؤية بالعين ورؤيته ليس كذلك بل هو
مخالف بالنوع لرؤيتنا فلا يقاس بها الموجود كالوجود وليس علمه على الاشياء ولانه لو سلم ان نسبة الذات
الى جميع الابصار سلمنا لكن ليس له بهم بكونها في نفسه ادعاء التساوي بالنسبة الى جميع الابصار فان
اراد جميع ابصار الممكنات فلا يفيد كما لا يخفى على الفطن وتقرير كلام الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وهو الوجه السمعي الدال على جواز الرؤية لكان طلبها اضعف المحال الى المعقول ان طلب موسى الرؤية من ربه
جهلا منه للموسى بما يجوز في ذات الله تعالى وانما لا يجوز له العلم لطلب الرؤية والطلبها او سهادا وعبثا ان علم
بمحالها ثم طلبها قوله رب ارني انظر اليك قد علق رؤيته تعالى على الوجه النقلية لا ثبات جواز الرؤية لانه جعله
ايجاب تعليق الشيء بالممكن ممكن وقد اعترض على هذين الوجهين النقليين من طرف المعتزلة وساير من نفوا جواز

الرؤية من غير ذلك وسامعنه اما على الوجه الاول فانا لو توجه منها ان موسى لم يطلب الرؤية بل لازمها
وهو العلم الضروري بوجوده كما اطلاق للملزوم وارادة اللازم فان ذكر الرؤية وارادة العلم
مجاز مشهور وانما طلب مع تصديقه الحق تصديقين لزيادة الطمأنينة متواصلة بالدلائل كما طلب ابراهيم
ان يريه كيفية احياء الموتى مع تصديقه بالبعث والنشور ومنها ان فيها مضافا محذوفا تقديره ارني
آية من آياتك انظر الى آيتك منها انه لم لا يجوز ان يكون لاجل الطمأنينة وقوة اليقين بسبب انقطاع ذلك
على الدلائل على امتناع الرؤية الحاصلة عنده فان كثرة الادلة يوجب ذلك ولذا كثر الله تعالى في القرآن
من ذكر الدلائل والحجج ومنها ان الانبياء لم لا يجوز ان يكونوا جاهلين ببعض الصفات لانه لا يعلمهم الا الله
لانهم منتظرون الى الوحي ويعلم الله اياهم وما ينطقون عن الهوى وهذا الجهل غير قبيح عليهم لعدم استلزامه
كونهم جاهلين كما ان عدم قدرة الوحي على المشتبه لا يقدح في العقلية ومنها ان العصيان قد صدر
من الانبياء والجهل والعبث ليسا فوق المعصية ودفع السمرقندي هذين الوجهين بان الجهل والعبث
من انواع المعاصي فلا يلزم من جواز المعصية جواز ما فوقها وهذا تردد ينظر بعض الافاضل وانت
خبير بانهم ودعوى الاقبحية لا تستلزم كونه من المعاصي فضلا عن الاقبحية نعم ينبغي ان لا ينسب الى الانبياء
خصوصا كليم الله الا امثال هذا لكن لا يدفع الخصم واما ما قيل يجوز ان يكون السؤال لاجل طلب
الاطلاع على وجه امتناع الرؤية فيستبين هو من الكل الا ما يوهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة وساير
الطوائف من ان الرؤية في الدنيا ممتنعة بل في الآخرة على هذه الابصار لعدم اقترانها مع الرؤية
هذه على بعض الاعتراضات الواردة الموردة على الوجه الاول لكن اقواها وهو ما ذكره الجاحظ ان سؤال
موسى كان لاجل قومه لا لاجله ليعلم قومه لتحقق له الرؤية ولذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء لكن اضاف
السؤال الى نفسه ليكون ابلغ بالاجابة وما منعه الله تعالى من ذلك مع جلالة قدره كان منع غيره اولى ليكون الزاما
للقوم بالتقرير فيما ادعى عدم الرؤية حتى قالوا ان قوم موسى في البداية تورع من القتل فسألوا ان يرى كل

حتى نرى الله الذي ادعيت جهرة مشاهدة وقالوا ارنا الله جهرة ليعلموا امتناعها عن الرؤية كما
يعلم كل الامتناع لو ان موسى عليه السلام فلا يلزم العبث في طلب المحال وبانا لا نم هذا اشارة الى الاول
الوجوه الواردة على الدليل الثاني من النقليين وتقريره ان المعلق عليه في قوله فان استقر مكانه فسوف
تراني ليس مطلق الاستقرار والا لحصلت الرؤية بحصول مطلق الاستقرار ولزم الكذب في
كلام الله تعالى بل المعلق عليه هو الاستقرار حال التجلي فيكون المعنى ان الجبل لو اطاق الرؤية يمكن
من الاستقرار مكانه حال التجلي فانت تطيق ايضا وعدمه بكنه شهود كثرة الشمس في الرابعة وانما
قلنا ان المعلق عليه هو الاستقرار حال التجلي لان حرف الشرط وهو ان يجعل الماضي في معنى المستقبل
فصار معنى قوله فان استقر لو صار مستقرا في المستقبل وقت التجلي فسوف تراني وقد علم انه ما صار
مستقرا في ذلك الوقت الذي كان الاستقرار شرطه وهو وقت التجلي والا لوجب حصول الرؤية لوجوب
الشرط مع المشروط ولم يحصل بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت اذ ليس بينهما حركة تكون
واسطة وكان الاستقرار مع التحرك محالا فيكون الرؤية معلقة على المحال فيكون محالا فان قيل كم من شرط
لا يستلزم المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ويكون مؤثرا
واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء فيستلزم البتة اجيب
عن الاعتراض الثاني بان كلا من ذلك الكلام او كل واحد مما ذكرتم في الاعتراض خلاف الظاهر فلا
صرف في ارتكابه مع ظهور الوجه الظاهر اما الاول فلانه لو كان لاجل القوم لقال ارهم ينظروا اليك
مع ان العاقل اذا علم امتناع شيء لا يسأله لاجل الغير واما الثاني فلان المذكور في الآية قبل الاذات
الجبل والجبل حين هو جبل يجوز عليه السكون فاذن كانت الرؤية معلقة على امر ممكن واما الجبل بوصف
كونه متحركا فغير مذكور في الآية ولا انزال ما ذكره السكون عليه بهذا القيد ممتنع وثانيا بوجوه احد منها
ان واحد منها من الوجه الاول تقول على ما تقدم ان لو كان خبرا ورد ببطلان الترديد ان كان كونهم

كفارا واعلموا من قول لن نؤمن لك الا ما الم عليه الا الوجهين وايا ما كان يكون عبثا ايا على الاول فظ
واما على الثاني فلان الكفار اذا لم يصدقوه في اخباره بان حكم الله بالامتناع يكون السؤال عبثا بدونه
وهذا التقرير ربما يشعر بان الكفار غائبون عند السؤال وانما الحاضرون هم السبعون المختارون
على ما قيل اذ لو كانوا حاضرين لا يتصور منهم عدم التصديق بما شهدوا من الاحوال والاهوال الاعتقاد
والاستقرار حال التحرك اشارة الى جواب آخر عن الوجه الثاني وتقريره ان الاستقرار في تلك الحالة ممتنعا لامتناع
ان يجتمع الحركة والسكون والموصوف الاستقرار بدلا بانه يقع السكون بدل الحركة ولا امتناع في ذلك وانما
المحال اجتماع الحركة والسكون في حالة واحدة وهو ليس بلازم وهذا كما يقال قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس
واجتماعهما محال والحاصل انا نختار ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعلق
عليه وان اريد التغير بالمعنى الحاصل عقيب الحركة فمستحيل لتجلي في الآية وجهان آخران من الاستدلال
على جواز الرؤية الاول انه تعالى قال لن تراني فلو امتنعت الرؤية لينبغي ان يقول البتة بربي كما هو مقتضى
المقام الثاني ما حكاه ابن فورك عن الاشعري وهو انه ليس معنى التجلي للجبل ان الله تعالى ظهر عليه بعد ما كان
محجوبا عنه بل انه تعالى خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه فيصح الرؤية هذه هي الدلائل العقلية والنقلية على صحة
الرؤية واستحالتها اما اثبات وقوع الرؤية فلا يمكن بالادلة العقلية وقد احتجوا عليه باصول الادلة النقلية
وهي الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب اي القرآن فقد صار علما في القرآن لغلبة استعمال المتكلمين واصحاب
الاصول كما ان الكتاب علم لكتاب سيبويه في النحو لقوله تعالى وجوه المراد من الوجه هو المجموع على الحصر لكن لا
يناسب النظر الا على وجه يجاز بوم ستة يوم القيمة ناضرة اي مسرورة حسنة مضيئة الى ربها ناظرة وتقديم
الجار للتخصيص والحصر ادعاء او لرعاية الفاصلة الى ربها لا الى احد غيره او الى الثواب ونحوه على التقادير
وجه الاستدلال ان النظر اذا استعمل بكلمة الى يكون بمعنى الرؤية او يكون بمعنى الفكرة ويجوز ان يكون بمعنى
الرؤية شهادة العرف وموارد الاستعمالات وههنا استعمل بالى فيكون اما بمعنى الرؤية فلا يخفى ح واما

بمعنى التقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية وهو مستحيل هنا لان التقليب نحو المرئي انما يكون في المقابلة
والجهة والله منزه عنهما فيكون مجازا عن الرؤية من قبيل اطلاق الملزوم وارادة اللازم او السبب وارادة
المسبب على ما هو من اقوى وجوه المجاز المرسل بحيث التحقيق بالحقيقة ثم المطاعن من المعتزلة بان المراد منها
انعم واصل الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله انظرونا نقتبس من نوركم فيكون المعنى وجوه
يومئذ منتظرة لانعم ربها وايضا ان النظر الموصول بالى في معنى الانتظار كما في قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح ولان ايصال الموصول بالى بمعنى الرؤية او ملزوم
لها لتحققه مع انتفاء الرؤية كما يقول الناظر رؤيت نظرت الى الحبيب فلم اره وبالجملة حمله على المجاز
من جملة على حذف المضاف اجاب اهل السنة بان الانتظار سبب الغم وتضييق الصدر وقد سيقت الاية لشرح المؤمنين
وسرورهم قبل فيه نظر لان انتظار حصول النعم عند تيقن الوصول سبب للفرح والفرح كما قيل العلو
خير من المأكول وانت تعلم ان الانتظار اشد من الموت كما قيل الانتظار موت احمر فهو بالغم والعلى اجدر
وان كان قطعي الحصول واما قبل المأمول خير فباعتبار ان المأمول في توهم الوجوه والمأكول
قد فني وما نحن فيه ليس كذلك اذ الرجاء الابقى بخلاف النعم المنتظر قال السمرقندي في شرح
الصحائف لان الاولى ان يقال ان طرفي اهل السنة ان تأويلنا اظهر واقرب من تأويلكم اما الظهور
فلشيوع اطلاق النظر وارادة الرؤية ولمسابقة الاذهان الى ان المتبادر في تعدية
النظر فانه غلبة الاستعمال عليه واما القرب فلاشتراط حمل اللفظ على اقرب المجاز عند تعذر
الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار وكون الصلة للنظر اقرب من كونه بمعنى النعمة
هذا لكنه موقوف على كون المقدمات مسلمة عند الخصم وهو غير معلوم لكن رواية ابن عمر قال رسول الله
ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه مسيرة الف سنة واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه غدوة وعشيا ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة

مع دلالتها على وقوع الرؤية تدل على ان التأويل ما ذكره اهل السنة ومن الاستدلال بنص الكتاب
على وقوع الرؤية قوله كلا انهم يومئذ لمحجوبون حيث شأن الكفار وخصهم بالحجاب فلان المؤمنون
غير محجوبين وهو معنى الرؤية وحمل الحجاب على كونهم محجوبين عن الثواب والاكرام خلاف الظاهر ومنه
قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال الجمهور من المفسرين قالوا ان المراد من الزيادة
هي الرؤية وهو مشهور متداول متعارف معقول عند الامام والانصاف ان المتواتر المعنى الا ان
شرط في التواتر قبل الاجماع وكذا ما روي عن ابي هريرة قال قالوا يا رسول الله هل نرى
ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس في سحابة قالوا لا قال فهل تضارون
في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا قال والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون
في رؤية احدهما وعن ابي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اكلنا نرى ربه مخليا به يوم القيامة قال بلى
قال وما آية ذلك في خلقه قال يا ابا رزين اليس كلكم يرى القمر ليلة البدر مخليا به قال بلى قال فانما هو
خلق من خلق الله والله اجل واعظم وعن صهيب قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تريدون
شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا للذين احسنوا الحسنى ان المراد بالحسنى
وزيادة والمراد به وجه الله تعالى ورؤيته فان قيل كيف عبر عن الرؤية بالزيادة مع انها من اجل الانعامات
لانا نقول للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحساب لعظم شانها فالزيادة كما تستعمل في المعنى المشهور
بمعنى الزائد المستدرك ولا ينبغي ان يكون فكذا تستعمل فيما يتم به الشيء ويكمل بل في غير الكمال ايضا
على ان المشهور في الاول هو لفظ الزائد لا الزيادة كما تواجهتم ايتها المخالفين ثم تحدث
مقال الكفر اي اقوال المعتزلة والكلامية وسائر فرق الضلال في امتناع رؤية الله تعالى
منتزعة عن الجهة والمسافة والمحاذات والنوري ان المسافة هي كون المرئي في مقابلة العين بحيث لو خرج

خط مستقيم من الحدقة فانما على سطحها مرئي على المرئي والمحاذات اعم من ذلك واقوى شبههم يعني تمسكوا
المخالفون بشبهة عقلية ونقلية بعضها يمنع امكان الرؤية وبعضها وقوعها والشبهة القوية من العقليات
هي شبهة المقابلة وهي ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الراء وزاد بعض
الافاضل ان في حكم المقابل لبعض الاعراض الحالة في الاجسام المقابلة شبهها كما كانت مقابلة في رؤيته وجوهها في المرآة
فان الشيء يتجلى مقابلته لتفاوت الا انه بسبب انعكاس الشعاع يكون الوجه المقابل وانت تعلم انه لا حاجة الى
هذا القيد لا في قاله هذه الاشياء وانفصال شعاع من الباصرة بالمرئي وهذا عند اصحاب الشعاع واما عند
اصحاب الانطباع فلا وايضا مشروط بكون الحاسة سليمة وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة وكون
غير لطيف جدا وبعدم الحائل والحاجز وبعدم كونه في غاية الصغر وبعضهم جعل هذه الخمسة مع المقابلة وعدم
القرب والبعد على انه مشروط معتبرة في الرؤية ولم يذكر غير ما ذكر الاصح في الثمانية ثم زاد بعضهم كونه حاصرا
للابصار وبعضهم كون المرئي عرضا والمشهور هو الثمانية ذكره ذكرا ان المذكورات في الشرح وما ذكرنا مع
في حق الله تعالى فيمتنع رؤيته بالضرورة والجواب منع هذا الاشتراط ان لا شك ان هذه الامور مشروط للرؤية
بل هي نوع من الادراك يخلق الله تعالى متى شاء وقياس الغائب على الشاهد في لزوم الشرائط على ان هذه لم تحصل لان الرؤ بين
مختلفان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم اجاب السمرقندي بانا
نسلم ان البصر مع هذه القوة الحادثة لا يقدر على الادراك لكن لم لا يجوز ان يعطي الله بعد البعث قوة بها
يقدر على الادراك على ان الراي هو الروح بالقوة التي اعطاها الله له مع الاسباب العين فلا يحتاج الى الشرائط
التي يكون بالعين هذا مع انه خلاف الظاهر لا يدفع الخصم اذ ربما يقول ان النزاع انما هو في هذا النوع
من الرؤية لا في الرؤية الخالقة لها بالحس على ما قيل لو كان جائز الرؤية وهذه هي الشبهة الثانية من الشبه العقلية
للمعتزلة ويسمى شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لجازت في جميع الحالات لان الحكم الثابت لذاته او لصفة
من صفاته لا يدوم وان يكون دائم الثبوت فجازت رؤيته الان ولو جازت رؤيته لرايناه لكن لا نسلم الحكم

في الدنيا والاخرة فيلزم الرؤية الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
والنصوص القاطعة بالاشتغال بالذات ولانه عند اجتماع الشرائط يتوقف على خلق الله تعالى فان
من خلقه الله تعالى فيه ادراكه كما قيل رايته في صورة شاب قطط ولم يخلقه فيه لم يره ومن الشبه العقلية
المعتزلة شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انما يكون بانطباع صورة المرئي في الحدقة وذلك محال
في حق الله تعالى فيمتنع رؤيته اجيب بان هذا نزاع الحكماء فضلا عن المتكلمين مع انه فيما لا يعلم
على ان تلك وبين السمعيات كان من اقوى شبه المخالفين في جواز الرؤية في الدنيا والاخرة من الدلائل
السمعية قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تقريره ان الادراك المضاف الى البصر
هو الرؤية او ملزوما لها بشهادة النقل والسمع والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الاخر
اذ لا يصح ان يقال رأيته وما ادركته بعيني ولا ادركته بعيني وما رأيته والجمع المحلى باللام عند
قرينة العهد والبعضية للاستغراق باجماع علماء علم العربية وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
فالله تعالى نفى بقوله لا تدركه الابصار عدم ادراكه واحد من الابصار في وقت من الاوقات لان
قولنا يدركه الابصار بالاطلاق العام يناقض قولنا لا يدركه الابصار بدليل استعمال كل منهما
في تكذيب الاخر فلو ادركه بصير او بصيران لزم الكذب في عليه والجواب عنه من وجوه شتى انا لا ناخذ
بقوله بعد تسليم كون الابصار للاستغراق ان لام او لان اللام في الجمع المحلى للاستغراق بل العموم وان
كان مقتضيا لكن ما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين فيكون المعنى لا يدركه كل الابصار فيجوز
ان يدركه البعض دون البعض فلا تناقض لان السالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله
يدركه الابصار بالاطلاق العام تناقض قولنا لا يدركه الابصار وانما يصح لو كان المراد من السالبة
المذكورة السالبة الكلية الدائمة لما تقرر في المنطق ان المطلقتين العامتين لا تتناقضان وكذا ان
المستثنى منه قد يكون اسم عدد خاص نحو عشرة الا واحدا وقد يكون على انه لكسرين زيد

الا انه على ان الاستثناء يصح ايضا على تقدير العموم والا لكان كاذبا وبقوله وافادته عموم سلب السالبة
الكلية لا سلب العموم ان السالبة الجزئية في ان الجمع المثبت المحلى باللام وهو يدرك الابصار للعموم والشمول
وهو في الموجبة الكلية فبعد دخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول وما هو من السالبة الجزئية
لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو سلب الكل لان نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية لا الكلية هذا اختيار
بعض الاشاعرة قال السمرقندي في شرح الصحائف فيه بحث لان هذا ما لا [illegible] وما جعلها في معرض المدح بقوله
وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السالبة
فصدق السالبة الجزئية لا ساوى السالبة الكلية وانت خبير بان ابصار البعض لخواص لا ينافي التمدح
على ان مقام الامتنان على المؤمنين باللطف وكونه خبيرا بحالهم على ما يدل عليه اللطيف الخبير واهل الامتنان
انما يحصل بشيء لا يكون احد مثله وهو الابصار مع كونه غير مناف للتمدح اذا بناء الملوك مع المقربين لا يكبر
بالكبرياء على ان السالبة الجزئية ان اعتبر فيه الوجوه في البعض ينافي السالبة الكلية ثم يرد ما قرر ان
الجمع المحلى باللام واقع في سياق النفي كما يتناول سلب العموم نحو لم اخذ الدراهم كلها كذلك يتناول
عموم السلب كقوله ولا تطع الكافرين والمنافقين [illegible] صريح كلمة كل [illegible] والله لا يحب
كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين والحاصل ان اعتبار النسبة اولا الى الكل ثم ورود النفي عليه يفيد سلب
العموم واعتبار النفي اولا ثم النسبة الى الكل يفيد عموم السلب كذا قال [illegible] الكلام
المشتمل على نفي وقيد [illegible] النفي لتقييد النفي مثلا قولنا ما ضربته تاديبا ان يراد انه سلب للتعليل
وما ضربته اكراما ان تركت ضربه لاكرامه تعليل للسلب فاحفظ هذه النادرة الجليلة واما الثاني فلان قوله
لا تدركه الابصار هو الرؤية [illegible] لا يلزم من عدم كونه غير مدرك بالبصر كونه غير مرئي وانما يلزم ذلك
ان لو كان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازما لها وهو ممنوع بل الادراك عبارة عن الوصول واللحوق
قال ادركت الحبيب اذا بلغ اليه وادركت الثمرة اذا نضجت وقال اصحاب موسى انا لمدركون اي ملحقون

فانها

الكل بناء الادلة على مقدمات لا يسلمها الخصم ولا بد ان يكون ما يبتني عليه مقدمات الدليل
متفقا عليه وههنا ليس كذلك اما الاول وهو قوله اقوى ادلة الجزء قوله وهو انه يستلزم ثبوت
الجزء يحتمل ان يكون جوابا عن دخل مقدر وهو ان يقال لا نثبت عدم انقسام النقطة وعلى
حاله فيلزم عدم انقسام المحل اجيب بانه يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء اما لان النقطة
غير موجودة او لكونه عرضا لا جوهرا او لان حلولها في المحل ليس حلول السرياني قيل في ضعف
هذا الوجه ان اللازم منه عدم انقسامه بالفعل لا عدم الانقسام بالعقل او الفرض حتى يلزم
الجزء وقيل امتناع الكرة الحقيقية والسطح الحقيقي حتى يعرض احدهما فوق الاخر بحيث يلزم
ثبوت الجزء غايته الامكان لكن لا يلزم منه الا امكان الجزء والدعوى تحققه ووجوده
في الخارج لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل يعني انهم لا يقولون ان الاجزاء متحققة
موجودة ثابتة في الجسم بالفعل كما ذهب اليه المتكلمون وهم لا يقولون ايضا انها اجزاء
غير متناهية كما هو مذهب النظام من قدماء المعتزلة بل يقولون انه قابل الانقسامات غير متناهية
يعني ان الجسم ما ذهب اليه الوهم يثبت له الانقسام وهذا كما يقال ان مقدورات الله تعالى عز
وجل غير متناهية مع استحالة وجود الامور الغير المتناهية يعني ان مقدورات الله تعالى لا ينتهي
الى حد لا يتحقق فيه القدرة وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا يعني لا بالفعل ولا بالقوة اذ الجسم
مركب من الهيولى والصورة لا من الاجزاء وليس هذا النزاع لفظيا لانه لفظي بالنسبة الى القائلين
بتركب الجسم من الاجزاء حيث ادعى البعض انه بالفعل والبعض الاخر بالقوة اذا تقرر هذا
فاعلم ان الاقوال في تركب الجسم البسيط المفرد من الاجزاء اربعة لان الانقسامات الممكنة اما
ان يكون حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية اولا والاول قول جمهور
المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الاجسام البسيطة مؤلفة من اجزاء بالفعل وكل واحد من تلك

الاجزاء لا يقبل التجزية اصلا مع انها متناهية والثاني قول النظام وهو ان يكون الاجسام
مؤلفة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية في العدد واليه ذهب قوم من الاوائل لا يقال ان
المشهور في كتب المعتزلة من مذهب النظام ان الجسم مركب من الالوان وغيرها من الاعراض لانا نقول
نعم الا انها عنده جواهر لا اعراض والثالث قول محمد الشهرستاني وهو ان يكون الانقسامات
الممكنة في الاجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل وتكون متناهية قال الامام ويحكي قريبا منه عن
افلاطون انه قال الجسم ينتهي بالتجزية الى ان يسمى هيولى ويلزم منه قول افلاطون
بالهيولى والمشهور انه لم يقل بها والرابع وهو ان يكون الانقسامات غير حاصلة بالفعل مع انها
غير متناهية وهو قول جمهور الحكماء فانهم قالوا الجسم متصل واحد في نفسه لا انقسام فيه اصلا لكن الانقسام
عند الحس الكثير من الاسباب الموجبة له واتفقوا على ان الانقسامات الوهمية حاصلة ابدا لكنهم
اختلفوا في القسمة الانفكاكية فذهب بعضهم الى ان الجسم ينحل الى اجزاء اصلية غير قابلة
للتفكك وهم اصحاب ذيمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الاجزاء فزعم بعضهم انها مضلعة
اذ لو كانت كرية لوقعت عند تماسها فيما بينها فرج خالية [illegible] اصغر منها فزعم بعضهم انها كرية
اذ لو كانت مضلعة لكان جانب الزاوية اثقل من جانب الضلع فيبطل التجربة الانفكاكية والمقدر
خلافه ولان الكرة ابعد الاشكال عن قبول الافات ولان الطبيعة لا تفعل صورا مختلفة اولى
واقوى الشكل وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان هذا خلاف قول الاول ان يكون مركبة من
اجسام بسيطة صغار متشابهة الطبع ويكون الانقسام حاصلا في البعض بالفعل وفي البعض
بالقوة ولكن ان يكون مؤلفا من بسائط موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام وهو
مذهب بعض القدماء لان مورد القسمة ههنا هو الجسم المفرد لا مطلق الجسم سواء كان مفردا او مركبا
من الاجزاء التي ليست باجسام على الاصح او مركبا من الاجسام البسيطة كما يشعر به المذهبان ٥

الاجزاء

ثم ما يعود قول [illegible] الاجزاء

الاجزاء واما العظم والصغر اشارة الى جواب الدليل الاول يعني ان الحكماء لم يقولوا ان
عظم الجسم وصغره انما هو بحسب كثرة الاجزاء بل يقولون ان العظم والصغر انما هو باعتبار
المقدار اعني الامتداد القائم به اي بالجسم لا باعتبار الاجزاء حتى يلزم ما ذكرتم والافتراق
ممكن لا الى نهاية هذا دفع للدليل الثالث يعني ان الانقسام حاصل الى غير النهاية فلا يستلزم الجزء
لان الجزء انما يلزم اذا انتهى الى حد لا يقبل الانقسام وهو ممنوع واما ادلة النفي اي ادلة ابطال
الجزء الذي لا يتجزى والمشهور منها عشرون دليلا فلا يخلو كلها عن ضعف بل كل دليل غير خال
عن ضعف فلهذا اي ولعدم خلو الدليلين عن ضعف مال الامام الرازي في هذه المسئلة
اي مسئلة الجزء الى التوقف يعني ان الامام مع تقبله في تحقيق المسائل وذكر الدلائل حيث ذكر في
هذه المسئلة بضعا وثلثين دليلا وقف في تحرير هذا ولم يحكم بان احد هذين المذهبين قريب الى الحق
قيل والحق ان الجزء موجود لان الجسم اما ان ينتهي في التجزية الى حد ليس له امتداد في شيء من الجهات
اصلا فقد وجد الجزء او لا ينتهي بل يوجد لكل جزء امتداد وله نصف ونصف نصفه الى غير النهاية
فيلزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لكل منها امتداد فيلزم ان يكون مقدار الجسم الصغير
كخردلة مثلا غير متناهية وهو محال وانت خبير بان اللازم من هذا الدليل وجود جزء لا يقبل
الانقسام قطعا ولا كسرا واما عدم قبوله القسمة فرضا او وهما فلم يثبت بعد قيل الحق
ان الجزء معدوم لانه على تقدير وجوده كان من الموجودات المتحيزة وكل متحيز فيمينه غير
يساره فيلزم الانقسام بالقدرة [illegible] اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم لان
الهيولى اذا ثبت لابد وان يكون قديمة والا لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث زماني
مسبوق بمادة فيلزم التسلسل في الهيوليات فاذا كانت الهيولى قديمة وهو لا تنفك عن الصورة
الجسمية التي هي علة لوجود الهيولى لا بد ان يكون الصورة قديمة فيلزم قدم الصورة النوعية

للاجسام بالنوع فيلزم قدم اصول العالم من هذه الاصول ويؤدي هذه الاصول الى كون
الواجب موجبا بالذات ويؤدي هذا الى نفي حشر الاجساد الى الكيفية يوم الحساب وكثير من
اصول الفلسفة مثل اثبات الكم المنفصل المتوقف على وجود الهيولى المبني عليها دوام حركة
السموات اذ يلزم من تلك الاصول قدم الهيولى ويلزم قدم السموات والعناصر ويلزم قدم
الصور كما ان السموات وامتناع الخرق على الافلاك والالتيام وهذا مبني على قدم المجرد
للجهات وهو على قدم الهيولى والحاصل ان مسلك الكل نفي الاختيار عنه وقدم الهيولى كما
لا يخفى عليك فافهم هذا المقام وتحقيق البحث مما لا يحتمله المقام بان يكون تابعا في التحيز لما
هو تابع له الا ما ذهب اليه المتكلمون في نفي التحيز دون اختصاص الناعت والمنعوت شأن
الى مذهب الحكماء لا يخفى انه لا يمكن تعلقه بدون المحل واعلم ان الموجود اما واجب او ممكن والممكن
اما جوهر او عرض والعرض اما ان يتوقف تصوره على تصور المحل اولا والاول هو الاعراض
النسبية وهي سبعة اقسام الاين وهو حقيقي وغير حقيقي والوضع وهو يطلق على ثلثة معان
ومتى وهو اما حقيقي او غير حقيقي لكن نسبة الى الزمان كما ان نسبة الاين الى المكان والمضاف
وقد يسمى هذه النسبة بالنسبة المتكررة وهي عرض للمقولات العشر كلها والملك ويقال الجدة ايضا
كما قال الشيخ في الشفاء، واما مقولة الجدة وان يفعل وهو التاثير وان ينفعل وهو الانفعال
لذاته اولا والثاني هو الكم وهو منفصل ومتصل وكل منهما اما كم بالذات او بالعرض والكيف
فعلم ان جميع الاعراض ليس مما لا يمكن تصوره الا بالمحل حتى تغير بما توهم فان ذكر انما هو في
بعض الاعراض وهو الاعراض النسبية المسماة بالاعراض النسبية بدون ذكر بعضها احترازا عن صفات
الباري تعالى قيل لا حاجة الى هذا لان البحث في تقسيم العالم والصفات ليست من جملة العالم على
انه ليس هو لا غيره بل هذا اشارة اجمالا الى دليل حدوث العالم بتقسيمه فكأنه قال الاعراض

حادثة بحدوثها في الاجسام والجواهر بعد عدمها ولا يخفى ان هذا تكلف وتاويل للعبارة بما لا يفهم
منها والانسب ما ذكره الشارح غاية تعريض بان منهم من قبل ضمنا والتعريف مقام التوضيح نعم
في عطف الجواهر على الاجسام شيء كالالوان وحقايق الالوان بلا حجة المحسوسات ونورها انها
غنية عن البيان غير محتاجة الى البيان واصولها اعني ما هو قدم راسخ في اللونية بحيث
لا يكون بالتركيب يختلف فيها قبل السواد والبياض مما كتبنا من ضعفنا والباقية بالتركيب
لما نشاهد من الثالث البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما فقط حصلت الغبرة وان
خالط السواد ضوء فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة كما في الغمامة التي تشرق وعليها
الشمس والدخان الذي يخالط النار فان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم الصفرة اذا خالطها
سواد مشرق يحصل الخضرة لم يحصل الكراثية اذا انضم الى الخضرة سواد اخر واذا انضم الى الكراثية
بياض حصلت الزنجارية ويحصل النيلية اذا اختلط الكراثية سواد وقليل حمرة ثم اذا
خالط النيلية حمرة حصلت الارجوانية وقيل اصل الالوان هما والحمرة والصفرة والخضرة
والباقي بالتركيب بحكم المشاهدة زعم بعض الاوايل انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما
يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه ليس الا ما سوى
مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والزجاج المسحوق و
السواد انما يتخيل من عدم غور الضوء لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان انما يتخيل بحسب
اختلاف الشفيف في تفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
عن اللطافة ويمنع من نفوذ الضوء الى الكمال الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد
والماء مائل الى البياض من القول بانعدام الالوان في الظلمة فلعله قال الزاما للخصم حيث لم يجد
الى دفعه سبيلا سوى ان يقول لم لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لرؤية الالوان لا لوجوده لا

بان يكون معتقدة ويكون مزيلا له والاكوان جمع كون وهو حصول الجوهر في حيز وهي تنحصر
في اربعة اقسام الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث واحترز
بالحيزين عن التداخل الخ وهو حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث يتخللهما ثالث والافتراق
وهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث يتخللهما ثالث والحركة قد يراد بالحركة كون الجسم المتحرك
متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وهذا هو
المعنى من الحركة بمعنى التوسط وقد يراد به الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى وهذا
هو الحركة بمعنى القطع وهي ليست بموجودة في الخارج بل انما يتوهم انه قد حصل نحوا في الحصول
اذا كان عند المنتهى وعرفها المتكلمون بالنظر الى المعنى الثاني بانها حصولان متعاقبان
واخبار متلاصقة وتسمى بالاضافة الى الجزء السابق خروجا وبالنسبة الى اللاحق دخولا
وبالنظر الى المعنى الاول بانها حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر عقيبه من غير تخلل
آن والناظر على هذا التعريف اثار الضعف منه عدم تنا ولا عن الحركة الاينية عرفها بعض
الافاضل بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج فيه لا وجه للتدريج اصلا لان
الموجود في اول وجوده ان لم يبق منه شيء فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي فالباقي
غير الموجود فينتقل الكلام الى ذلك الباقي بانه ان وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي فينتقل
الكلام اليه ايضا فيكون الكل متساويا في الحصول وفي الوجود فمن اين تحقق التدريج و
الجواب يكون التدريج بالنسبة الى الكل فوز لحاظه التدريج فافهم قال افلاطون
الحركة كون الجسم بحيث لا يعرض آن الا ويكون حاله مخالفا لما قبله وما بعده قال بعض
الحكماء الحركة انتقال الجسم من حال الى حال والبحث طويل لا يليق بهذا المقام والسكون وهو
حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان والتقابل بينهما تقابل التضاد وقيل السكون عدم

الحركة عما من شأنه والتقابل تقابل عدم وملكة هذا هو راى جمهور المتكلمين وذهب البعض
الى ان الاكوان غير منحصرة في الاربعة فان الله تعالى لو خلق جوهرا فردا وهو اول العالم ولم
يخلق معه شيئا فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
والطعوم قيل الطعوم اربعة الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة والباقي بالتركيب
منها وقيل انواعها تسعة اي بسايطها تسعة حاصلة من ضرب احوال الفاعل في الحار
والبرودة والاعتدال في احوال ثلث القابل اعني اللطافة والكثافة والاعتدال اذ
الجوهر الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل اما حارا وباردا
او معتدل فالحار يحدث المرارة في الكثيف والحرافة في اللطيف والملوحة في المعتدل
والبرودة تحدث العفوصة في الكثيف والحموضة في اللطيف والقبض في المعتدل والقوة
المعتدلة تحدث الحلاوة في الكثيف والدسومة في اللطيف والتفاهة في المعتدل ومن هذا
يعلم طبايع الاشياء البسيطة المفردة بل المركبة ايضا وامزجتها انها بارد وانها
حار ومعتدل والعفوصة والقبض والفرق بينهما ان القابض يقبض ظاهر اللسان
فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه المعروة ايضا والتفاهة والمراد من التفه ما هو
مثل ما في اللحم والخبز لا ما يكون له طعم وقد يقال التفه على ما لا طعم له كالبسايط وقد يقال على
ما له طعم لكن لا يحس لشدة تكاثفه وعدم تحلل شيء منه حتى يخالط بالرطوبة اللعابية وتهد
على ما قالوا ان طعم الهندباء مركب من المرارة والتفاهة لا من مرارة محض وليس لها اسماء
مخصوصة عاية الاعلام بالتوصيف من جهة الموافقة والمخالفة للطبع السليم كالرائحة الطيبة و
الرائحة المنتنة او باسم طعم كالرائحة الحلوة او بالاضافة مثل رائحة الحبيب الطاهرة ما عدا
الاكوان كاللون والطعم وغيرهما لا يعرض الا للاجسام والاكوان تعم الاجسام والاعراض الخ

لا تنفك عن الاجسام ويحتمل مقابلة الاجسام بالجواهر الفردة فان الكون يعرض لها حيث يحصل الجسم من اجتماعها وينعدم بافتراقها الا انه لا يعلم كونها ذا الالوان وطعوم واما خلو الاجسام عن الالوان والطعوم والروايح فقيل يسلم في بعضها كالافلاك والهواء والماء فان قيل ما هذه الزرقة المحسوسة المرتبة في السماء قلنا ان الشفاف اذا لم تر وراءه ملون يرى مظلما وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة فاختلط المضي بالمظلم فمن ذلك الاختلاط يتحيل هذه الزرقة وانت تعلم انه لا يلزم من عدم الاطلاع عدم الوجود والاعيان اجسام وجواهر يحتمل ان يكون قوله وجواهر عطفا تفسيريا ويحتمل ان يكون المراد بها الجواهر الفردة لان المتكلمين لا يقولون بالمجردات فان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية فلو كانت الاعراض بل الاجسام قديمة لما انعدمت بعد الوجود لامتناع انعدام القديم فان قيل اذا امتنع عدم القديم يكون واجبا لا ممكنا قلنا امتناع القديم لا يرتفع لا ينافي الامكان الذاتي لان القديم ان كان واجبا لذاته فظ لانه لا ينعدم بعد الوجود بالبديهة وضرورة العقل والاتفاق وان لم يكن واجبا لذاته موجدا للعالم لزم استناده اي يحتاج استناده كل الوجود القديم اليه اي الى الواجب لذاته بطريق الايجاب كما هو مذهب الحكيم حيث يلزم منه قدم العالم لا بطريق الاختيار اذ الصادر بالاختيار حادثا بالضرورة لان الاختيار والقصد الى ايجاد شيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء معدوما والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال فتعين ان يكون حادثا موجدا بعد ما لم يكن وهذا ما يقال ان القديم يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار والعلم به ضروري فان قيل انما يكون حادثا اذا لم يستند الى اختيار قديم قلنا ان الموجود انما يوجد بعد تعلق الاختيار وذلك المتعلق حادث فيلزم حدوث الموجود والمستند الى الموجب القديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اي نعلم بالضرورة امتناع تاخر المعلول عن العلة الموجبة التامة لا يقال

وان يكون معلومات الله تعالى متناهية عند التطبيق بين المجموع والناقص منه بعدد واحد وهو باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية عند التطبيق بين سلسلتي من هذه الدورة داخر من الدورة التي قبلها وهو باطل عند الكل لانه وتفصيلي وهو نقض المقدمة القايلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاع الثانية فيلزم انقطاع الاولى فان مضعف الواحد مرارا غير متناهية اقل من مضعف الاثنين بتلك العدة مع ان مضعف الواحد غير متناه وان مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاص الاولى بالممكنات وشمولها بالممتنعات مع عدم تناهي المقدورات وانقطاعها وكذا دورات زحل اقل من دورات القمر فان الزحل يتم دورته في قريب من ثلثين سنة والقمر بسبعة وعشرين وثلث يوم مع عدم تناهيهما والاول اشارة الى الاجمال بذكر مراتب العدد والثاني تفصيل بذكر المعلومات والى الجواب عن هذين النقضين يقول وذلك اي عدم ورود النقض نقضين لا يجري ان ما لا نهاية له لا يدخل تحت الوجود فانه حاصل الجواب تخصيص الدعوى بالموجودات المترتبة طبعا او وضعا وما ذكر من الصور ليس كذلك لكن يرد عليه ان هذا التخصيص في الادلة العقلية والتخصيص فيها اعتراف ببطلانها والتزام بفسادها حيث تخلف المدلول عنها في بعض الصور والتخصيص انما يكون في العمومات بحسب ارادة القايل قال الامام وههنا منع قوي وهو ان يكون يقول ان اريد بالانطباق اتحاد الاطراف بحيث لا يزيد طرف احدهما على طرف الاخر فيختار عدم انطباقهما قوله انتقضت الآحاد متناهيات قلنا لانم ذلك لجواز ان يكون عدم الانطباق فيهما لعدم الطرف لا للتناهي لما بقي وان يكون لعدم فرد من الاولى فرد من الثانية بحيث تكونا متطابقين قوله لزم التساوي قلنا لانم لجواز ان يكون ذلك لعدم تناهي افراد الثانية لا لتساوي افرادهما وهذا كما يقال ان الخردلة تنقسم بعدد انقسام الجبل الى غير النهاية مع عدم تساويهما فان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالة فيما بين الناقصة والتامة

بين نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يتحقق ذلك في الزايدة والناقصة يعني كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف والاقرب الى الصواب ان تحصيل الجملة ثم مقابلة الاجزاء انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى العقل في تمام الدليل فهو جار في الاعداد والموجودات الغير المجتمعة ايضا وان لم يكف بل شرط الوجود الاجزاء على التفصيل لم تم الدليل واذا لم تم الدليل لم يثبت المدعى وهو اثبات الصانع قال بعض الافاضل لم لا يجوز ان يكون الصانع جوهرا روحانيا ممكنا مستغنيا عن المؤثر لكن وجوده في ذاته اولى من عدمه فوبل للذين سلكوا في اثبات مطالبهم بالبراهين العقلية اجيب بان هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك وان كان ممكنا فيحتاج الى الواجب لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيثبت المط لكن لا يخفى عليك ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض واختلاف احوال العالم العلوي من الكواكب واتصالاتها وقراناتها والسفلي من العناصر وغرايب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية وعجايب احوال المعادن والنبات والحيوان سيما الانسان وما اودع فيه من الكمالات الغير المتناهية لآيات دالة على وجود صانع واجب قديم فرد متوحد بحيث تنتهي اليه كل شيء في الوجود غير ولقوم يعقلون نقل عن اعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا يدل على اللطيف الخبير يعني ان صانع العالم واحد لا كما زعمت اصحاب الضلال من تعدده كالثنوية القائلين بان صانع العالم اثنين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور والمجوس القائلين بان الصانع اثنان فاعل الخير وهو يزدان مبدأ الخيرات وفاعل الشر وهو اهرمن وهو مبدأ الشرور واختلفوا في ان اهرمن قديم او حادث صادر من يزدان وكعبدة الكواكب فانهم ذهبوا الى انها مدبرة وعبدة الملائكة وكاليهود القائلين بان عزيرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وهو مشتبه الله تعالى الله عما لا يليق به وذهب

البعض الى انه اربعة النار والهواء والماء والارض وقيل الافلاك المشتملة على اصول الافلاك وجمهور النصارى ذهبوا الى انه ثلثة وذهب بعضهم الى انه ثالث ثلثة واعتقدوا ان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وقد ورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن ولكل من الفرق ادلة فاسدة وتاويلات كثيرة ولنا اجوبة صحيحة وتاويلات صحيحة مثل ان يراد من الابوة الى الربوبية وكونه مبدأ ومرجعا كما هو شان الاباء مع ابنائهم ومن الابن التوجه الى جانب الحق كما ورد ايضا في الانجيل اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم على ما هو من وظايف الابناء الصالحة لكن تركناها خوفا من الاملال والمشهور في ذكر الدليل المشهور في اثبات الوحدانية بين المتكلمين والحكماء يسمون الوحدانية بدلايل جمة مغايرة لدلايل المتكلمين كما نشير الى بعضها بعون الله بعد تمام هذا الدليل مع ما يرد عليها وللمتكلمين ايضا دلايل كثيرة كما نقل عن الامام الرازي انه استدل بالوحدة عشرين دليلا لكن المشهور بينهم هو هذا الدليل الملقب ببرهان التمانع لابتنائه على المانعة وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وايضا نقصر ما يقال ان امكنهما المخالفة لزم العجز وان لم يمكن لزم ايضا العجز وما يقال الوحدة آلهان اما ان يتخالفا في افعالهما فيلزم فساد العالم ووجود الاضداد لتساويهما في القوة والقدرة او لا يتخالفا واما ان يصح التخالف وهو بط لامتناع استحالة المخالفة وصحة المحال او لا يصح فيلزم عجزهما عما من شانهما والعجز على الله تعالى من علامة العاجزين وبما ذكرنا من التقرير اللطف والبرهان البديع يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقان من غير تمانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما اي لاستلزام المخالفة والاضافة الى الفاعل المحال وهو فساد العالم وعدم تكونهما على هذا النظام وان يمتنع اجتماع الارادتين وحاصل الاعتراضات الثلثة هو انه

على تقدير وجود الهين لا يلزم المحال من اجتماع الاضداد وانتفاء هذا النظام لانه لم لا يجوز
ان يتفق الالهان على مثل الحي الصادر منهما دائما ويمتنع الآخر من غير تمانع وتخالف هذا هو الاعتراض الاول
ولانه لم لا يجوز ان يكون الممانعة ممتنعة لانها يستلزم الحج وهو انتفاء هذا النظام والممكن ما لا
يلزم من فرض وقوعه محال هذا هو الاعتراض الثاني ولانه لم لا يجوز ان يريد كل شيء واحد في حالة
لامتناع اجتماع الارادتين المتضادتين ويحتمل ان يكون اصل المنع نقضا اجماليا وهذه الثلثة
سند له ووجه الاندفاع انه ادعي امكان التمانع لا وجوده وكذا امكان تعلق الارادتين وعدم
تضاد الارادتين فيندفع الاول بالاول والثاني بالثاني والثالث بالثالث فافهم لكن لو قال لو
امكن الهان مختاران قادران على جميع الممكنات فاعلان معا في حالة واحدة لامكن بينهما
تمانع لكان له زيادة حسن اذ الدليل لا يدل على هذا الا انه لو كان احدهما واجبا موجبا لبعض
الاشياء او كانا قادرين لكن كل منهما على بعض الاشياء او كانا قادرين على جميع الاشياء لكن يفعل
احدهما في وقت والآخر في وقت بان يكون مقتضى ذاتهما ذلك لم يلزم شيء من المحالات غير ان
الشارح ترك هذا التفصيل لعدم خفائها على الفطن واشتهار الدليل لها كما لا يخفى اذ ما فيه
بعيد للقانون القاصرين عن تحصيل المطالب بالبراهين القطعية العقلية بحيث لا يموتون من جوعهم
لكن لا يدافع الجوع كل الدفع ولا يطفئ ابدا والحاصل انه لا يسمن ولا يجيء الا انهار بانفعال التبين
بالانكسار والملازمة عادية لا عقلية بنفسه حتى يستلزم الملزوم وجود اللازم على كل حال كيف
ما كان والآن وان لم يكن الحجة اقناعية والملازمة عادية فان اريد بقوله لفسدتا الفساد بالفعل
فلان الملازمة اذ بحرد التعدد لا يستلزمه وانما يصح الملازمة ان لو تمانعا وهو صح لجواز الاتفاق
على هذا النظام الموجود المشاهد بحيث يستقل احدهما ويجيء الآخر دونه احدهما بالشتاء والآخر بالصيف
ويستقل احدهما ويمتنع الآخر الى غير ذلك مما يجري عليه صفة الدهر وان اريد امكان الفساد فالملازمة

سلمة وبطلان اللازم ثم اذ لا دليل على انتفائه ان لا يرد دليل عقلي على انتفاء امكان الفساد
بل النصوص من الآيات والاحاديث شاهدة بطي السموات كما ورد في القرآن الحكيم يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتب قيل السجل اسم الملك وكقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض و
السموات مطويات بيمينه ان تبدلته الى غير ذلك مما يدل على فساد هذا النظام لا نفيا للملازمة
ان استلزام تعدد الاله عدم تكون السموات والارض لامكان بينهما بالنسبة الى الاحداث فلم يكن
احدهما صانعا ان لم يكن كل واحد منهما موجدا لشيء ما فلم يوجد مصنوع اذ من البين ان المصنوع
لا يوجد بدون الصانع امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع لا انتفاء هما جميعا
كما ادعيتم ذلك وجعلتموه لازما لامكان التمانع وملزوما لانتفاء المصنوع وهو ان امكان
التمانع لا يستلزم انتفاء المصنوع واذا لم يستلزم امكان التمانع او تعدد الصانع
انتفاء المصنوع لا يكون ملازمة فضلا عن كونها قطعية وحاصل الجواب منع كون امكان التمانع
ملزوما لانتفائهما جميعا بل لعدم كون احدهما صانعا فقط كان قبل لازم التمانع انتفاء
تعدد الاله لا انتفاء المصنوع راسا فلا يستدل بوجود المصنوع على انتفاء تعدد الاله لكن الظاهر
ان امكان التمانع يستلزم اجتماع الضدين او ارتفاعهما فلم يوجد مصنوع قطعا او يلزم عجز احدهما
وهذا غير مخفي على المصنف الا انه هذا في الحصر جواب آخر عن قوله لا يقال وحاصله ان كان المراد
بالفساد عدم التكون والوجود حتى يؤول معنى الآية الا انه لو كان في السماء والارض آلهة
غير الله لما وجدنا نرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون والوجود بالفعل اي ان اريد
عدم الوجود بالفعل فلان الملازمة ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان اي ان اريد امكان
انتفائهما لا انتفاء اللازم وهو فساد هما وانعدامهما فيما يستقبل بل النصوص ناطقة بانفطار
السموات والملح شاهد على فسادهما فيما لا يزال فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان

الماضي بسبب انتفاء التعدد يعني ان المقصود من الفساد في الآية هو عدم تكونهما ووجودهما فيما مضى
بدلالة كلمة لو فيكون الملازمة قطعية لا عادية وحاصل هذا السؤال في الحقيقة حاصل السؤال السابق
وهو قوله لا يقال اه ثم بحسب اصل اللغة يعني ان كلمة لو في اصل الوضع اللغوي لانتفاء الشرط
سواء كانا مثبتين او منفيين او احدهما مثبتا والآخر منفيا فامتنع النفي اثبات وبالعكس
لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان في ذلك
المعنى الا مطلق الفساد فيعود التردد المذكور فلم يثبت وحدة الصانع والآية من هذا القبيل كما
صرح به بعض الافاضل حين اعترض على الوضع بان الاول سبب الثاني والسبب يكون اعم من المسبب
بجواز ان يكون لشيء اسباب شتى فانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف العكس الا يرى ان قوله
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بانتفاء الفساد مطلقا على انتفاء تعدد الالهة
مطلقا دون العكس اي اندفع بهذا الجواب ايضا ما اورده بعض الافاضل بناء على الوضع اللغوي
على ان تخلف اللازم ملزوم لتخلف الملزوم من ان لو كان للمص فلا نم ان تعدد الالهة لا يتحقق على تقدير
تحقق الفساد في الزمان الماضي فانا تحقق الفساد في الماضي صح لان الواقع عدم تحققه ففرض تحققه
فرض صح والجاز ان يستلزم محالا آخر هو تعدد الالهة ويؤيده ان الجواب المذكور ما نقل في هو
هذا الايراد ان لو انما يدل على المضي اذا لم يقع في موضع الاستدلال اما اذا وقع فالغرض مجرد
الملازمة الساكتة عن الزمان والاستدلال بانتفاء الثاني على انتفاء الاول فافهم اذا تقرر هذا فاعلم
ان الحكماء ربما يستدل على التوحيد بان علة تعين الواجب لوجوده اذ لو كانت ماهيته فلا واجب غيره
غيره وان كانت غيره كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وهو محال وفيه نظر لانه مع اقتضائه الى المعارضة
عليها لا يخفى على الفطن يختار ان علة التعين هي ماهيته قوله فلا واجب غيره قلنا لا نم لم لا يجوز ان
يقتضي ماهيته كل واحد منهما تعينه فلا يثبت الوحدة اصلا هذا توضيح لما علم التزاما اذ الواجب

لا يكون الا قديما قيل فيه نظر اذ لم يلزم من كلام المص رح الا هذا لا كون العالم
وبحدثه هو الله ثم علم من هذا وجود الصانع التزاما وفيه ما فيه لان وجود الصانع
علم من صريح عبارته حيث قال والمحدث للعالم هو الله لا بطريق الالتزام بل بطريق
اللزوم لاثبات حدوث العالم ولعل هذا القائل لم يفرق بين اللزوم والالتزام واما
قدمه فعلم بطريق الالتزام لان عبارة والمحدث للعالم هو الله يدل بالالتزام على
ان المحدث الواجب قديم وهو اصل للمص لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فيلي
لا فلم به اذ ذلك القائل عرفهما بما لا يحتاج الى الغير او بما لا يكون مسبوقا بالعدم
فظهر الترادف ح فان بعضهم على ان القديم اعم مطلقا من الواجب لصدقه على صفات
وذلك البعض ممن لم يعتبروا ان القدم الذاتي والزماني ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
يعني لما ورد على القائلين بعموم القديم النقض بتعدد القدماء لقولهم بقدم الصفات
اشار الشارح الى دفعه بان المستحيل انما هو تعدد الذوات القديمة لا تعدد الصفات القديمة
حتى لا يلزم التزكى العيان بالله كما منه من القول بتعدد الصفات القديمة لكن قد اعترض على
هذا المذهب لعزاضات وا منه منها ان القديم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته
اذ به يعرف غيره عن الغير فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالوهية فيلزم من
القدم بالالوهية كما لزم النصارى اجيب بان اخص الصفات والكاشف عن حقيقته هو وجوب
الوجود لا القدم واما لزوم النصارى فلاعتقادهم بالذاتية وهذا ان القول بان الصفات
واجبات لذاتها كلام في غاية الصعوبة لانه يؤدي الى الكفر العياذ بالله منه فان القول
بتعدد الواجب لذاته ينافي التوحيد يعني ان القائلين بكون الصفات واجبة قالوا بانها غير ممكنة
بل واجبة بذاتها قائمة بانفسها حتى يكون مثل كالذات يلزم الكفر ولا تعدد ايضا قولهم في الاعتراض

فيلزم قيام المعنى بالمعنى لان الصفة ليست بمعنى وعرض ح اللهم الا ان يقولوا بوجوب الاعراض
وان قالوا بانها ممكنة لا يصدق قولهم واجبة لذاتها والا لزم التناقض وايضا يلزم اما
عدم القاعدة المشهورة بينهم وهي ان كل ممكن فهو حادث بالزمان لانهم لا يقولون بالحدوث
الذاتي واما الالتزام بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي و
والزماني وفيه رفض اكثر من القواعد الكلامية مثل القول بحدوث الهيولى والزمان
واصول العناصر والسموات وغير ذلك مما وقع فيه الاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وسيأتي
لهذا زيادة تحقيق في بحث الصفات ان شاء الله تعالى قيل في توجيه كلام بعض المتأخرين بان
الصفات واجبة لذاتها ان معناه انها واجبة بسبب ذات الواجب اي مستندة الى الواجب بطريق
الايجاب لا بطريق الخلق والاختيار فيلزم كونها حادثة واما قولهم كل ممكن حادث فانما هو في غير
الصفات من الممكنات التي تصدر عن الواجب بالاختيار والصفات لا يكون بدون هذه الصفات
والحق انه بعد ما ثبت ان للعالم صانعا قديما موجدا له على وفق ارادته منشأ للخلق من كتم
العدم الى الوجود يجب القول باتصافه بجميع ما يليق به من غير احتياج الى دليل وان كان
لا يحصر ما يذكره الا بالحصر زيادة تحقيق في امثال هذه المقامات مكثر وجوه الاستدلال وان
الاذهان متفاوتة في القبول فبالحصر للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض او
باجتماع الكل وعدة منها مع ما في كل واحد منها مما للمناقشة على ان اضداد تلك النقائص يجب
تنزيه الله تعالى عنها بل وجودها في الجملة مستقبحة فكيف بصانع العالم ولا خفاء ايضا في ان المتصف
بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها وان لم يكن ذلك الكمال من الاتصاف بتلك الصفات
فلو لم يتصف الباري تعالى لزم ان يكون الانسان وغيره اكمل منه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا
كبيرا ولا يرد النقض بغير المذكورة ولحسن الوجه لان المماثلة في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلافه

المعتزلة واما الصغائر بعد البعثة ويجوز سهوا بالاتفاق بين اهل الحق وذهب بعض الشيعة
الى نفي الصغائر ولو بالسهو ايضا الا الاشتباه عن قول فيجوز عمدا والمذهب عندنا منع الكفر
مطلقا ومنع الكبائر بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا ولكن لا يصرون على الصغائر
الواردة بالسهو ايضا بل يتنبهون وينبهون فيما نقل من الانبياء مما يشعر بكذب او معصية كان قيل
ما ذكرتم منقوض بما ورد في الكتاب الالهي من اثبات المعصية والكذب للانبياء كما ورد في حق
ادم انه عصى فغوى وازلهما الشيطان وفي حق نوح حين قال ان ابني من اهلي انه ليس من اهلك وهو
تكذيب له وفي حق ابراهيم بكذبات ثلث حين قال هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم وزيد هذا
اختي في حق زوجته سارة الى غير ذلك فلم يصح الحكم بانهم معصومون اجاب بعض الاجلة بقوله
قال الا انه وربما فسر الى هذا قوله وتفصيل ذلك في تفسير النقل واجوبتها في الكتب المبسوطة
من التفاسير وشروح الحديث وسائر المؤلفات في هذا الفن مثل المقاصد ونهاية الكلام فلا نطول
الكتاب بذكرها لكن لا بد من ذكر بعض ما له ربط في النبوة وهو الذكورة وكمال العقل فلان البعض
الاشاعرة القائلين بنبوة مريم لعده لها في اعداد الانبياء واذكر في الكتاب مريم وارسل
اليها [illegible] فارسلنا اليها روحنا الى ... وقوله لم يرسل قط الا النبي عم المنزل الا ولون
بان النساء ناقصات العقل والدين فلا تليق بدرجة النبوة لكن ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ويجوز
ان يكون عدد المراة التي ارسلها وقد يستدل بقوله وما ارسلنا الا رجالا نوحي اليهم وبقوله لو كانت
الخلافة تصلح لامراة لكانت عائشة احق بالخلافة اذ هي من النبوة قيل يحتمل ان يكون المراد سلب
الارسال لا الوحي والمراد بيان وصف الوحي ولا يلزم من عدم استحقاق الخلافة المغايرة بالجنس للنبوة
عدم استحقاقها على انه يحتمل اختصاص سلب الصلاحية بزمان بعد الرسول هذا لكن الحق ان النساء
لا يوحى اليهن ولا يتصفن بالنبوة والذكورة وكمال العقل من اقوى الشرايط المعتبرة في النبوة وكذا

الذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى والسلامة عن كل ما ينفر عنه
كالزنا وهم يوسف بها لكونه مجبولا عليه وتحقيقا للاصول المعتبرة في النبوة واثباتا للعصمة
سبحان من لا يخطي ولا يسهو وكذا لا بد من السلامة عن الغلظة والعيوب المنفرة كالبرص
كما عيب موسى بالبرص ان في بدنه برصا ورفع الحجر ثيابه عند وضعها عليه للاغتسال وغير ذلك
من الامراض القبيحة والامور المخلة بالمروءة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة الكل ما
يخل بحكمة من اداء الشرايع وقبول الامة والانقياد للجماعة لكونه عبدا او رجلا ضرا او اعمى او
غير ذلك كقوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا وخير الامور اوساطها وتفضيل الامة من
حيث الامة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء ومعجزاته
الباهرة وباقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في النعيم على كافة
البشر الى غير ذلك من خصائصه التي لا تعد ولا تحصى قال عم مثلي ومثل الانبياء كمثل قصر احسن بنيانه
ترك منه موضع لبنة فطاف به النظار يتعجبون من حسن بنيانه الا موضع تلك اللبنة فكنت انا سددت
موضع اللبنة ختم بي البنيان وختم بي الرسل وفي رواية فانا اللبنة وانا خاتم النبيين وقال عم
اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي والمراد به ... لا تخيروني على موسى فان
الناس يصعقون يوم القيمة فاصعق معهم فاكون اول من افاق فاذا موسى باطش بجانب
العرش فلا ادري كان فيمن صعق فافاق قبلي او كان ممن استثنى الله وقوله لا ينبغي لعبد
ان يقول انا خير من يونس بن متى ومن قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فانما هو من قبيل التواضع
ولاغراء اليهود لا لتنزله دينه لكن يتوجه تخصيص البعض المميز بالذكر بعد التفضيل دون
البعض لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده وكذا ان يكون مراده اثبات افضلية
على من عداه بهذا الطريق على سبيل الكناية بناء على العرف او يكون مراد المستدل اثبات افضلية

على بعض اولاده ممن يدعي افضليته مثل عيسى فالدليل على افضليته على ادم ومن سواه الا تحت
لوائي وانا اول من ينشق عنه الارض ولا فخر وكذا لا افضلية في الاخرة دون الدنيا وكذا قوله
عند سؤال ابي هريرة متى وجبت لك النبوة يا رسول الله كنت نبيا وادم بين الجسد والروح
وقوله عم اني عند الله مكتوب خاتم النبيين وان ادم لمنجدل في طينته وقوله عم انا اكرم الاولين
والاخرين على الله ولا فخر وقوله عم اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم
غير فخر وبالجملة فلا خفاء في افضليته والكلام في الافضل بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل
نوح لطول مجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله وقيل موسى لكونه كليم الله وقيل عيسى لكونه روح
الله وفضله المشاهد على الكل لانه كلمته التي القاها الله الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من
النطفة ونفخ ولدته سيدة النساء العالمين وتكلم في المهد بعبودية نفسه وربوبية الله تعالى ولم يخل
زمانا قط من التوحيد ومعرفة الله ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يدخر قوت يوم
ولم يسع في ملك ولا نفقة كسبها ولا في اخذ مال وتفرقه لكن مع كونه حجة لنا لا تنفي الاولوية فان كلامهم
مخصوص بما لم يؤت به الاخر فلكل ان يستدعي على افضلية من ادعى افضليته بمثل ما مر على ان مفارقته
من الروح واختصاصه تحت العرش اولى وانفع من كونه في السماء لعموم النفع وايصال الخير على الحيوة
والموت حيث صار من الروضة المباركة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطئا للاجماعات
وقياما على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات واحسن الحسنات ولقد نطق بنبوته الحجار والبهائم و
شهد برسالته الارض والسماء واتفق عليه سيد من الانبياء رزقنا الله شفاعته يوم لا تزر وازرة
وزر اخرى بدليل صحة الاستثناء منهم وتناول الامر للملائكة بالسجود لما في قوله تعالى قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فسجدوا الا ابليس فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين فانه مع كونه
من الملائكة بل من الجن ففسق عن امر ربه وكان من الكافرين والجن ايضا ممن يتصف بالايمان والكفر

ولما ورد انه لو كان من الجن لما صح استثناؤه وايضا لا وصول الى التقريب ودرجة الملائكة المقربين
اشار الى الجواب بقوله لكنه لما كان ان اللعين الا جنيا كثير العبادة بهذه المرتبة تنفرد المراد به وكان
جنيا واحدا من افراد الجن المخلوق من نار وهو تغليبا ان من قبيل تغليب الجنس الكثير الافراد وهم الملائكة
على فرد من غير جنسه وما قيل ان كان ابليس صار وكان من طائفة الملائكة المسمون بالجن فان طائفة من
الملائكة يقال لهم الجن من شانهم الاستكبار والعصيان فخلاف الظاهر والكفر تعليم السحر كما نقل انهما
يعلمان الناس السحر وتعليم السحر كفر فيلزم كفرهما على تقدير كونهما ملكين قطعا اجاب بان الكفر في اعتقاد
اي في اعتقاد ان السحر هو المؤثر من غير ارادة الله والعمل به لا في تعليمه وتعلمه وهو ان كلام الله واحد
لا اختلاف ولا تعدد فيه اصلا وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع فان تكثير القران
والانجيل والتورية والزبور وسائر الصحف واحد الكل ربما يقال يلزم اما التعدد في المعنى بالفرد نه
او عدم التعدد في اللفظ والا يلزم اخلاء الالفاظ عن المعاني وبهذا الاعتبار ان باعتبار
التفاوت في النظم والبلاغة كان الافضل هو القران بحيث انه نظم بلاغة سلكه حتى سبوه الى السحر
تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس الكتب المعتبرة ولا خطب الخطباء
او شعر الشعراء واما كون بعض الايات على اوزان البحر كما قيل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر من الطويل
واصنع الفلك باعيننا من المديد ويخزهم وينصركم عليهم من متقولات البسيط والله يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم من الكامل وغير ذلك فقد رد هذا بان مجرد كون الالفاظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لابد
من قصد الوزن عمدا لابد من تحقق قوله لكنه ولا دليل لا يابس الا في كتاب مبين تحرير انه يكون بعض السور
افضل كما ورد في الحديث والاخبار ان من كتب قل هو الله احد واية الكرسي والمعطفات او ايد
السور على كون المتمثل يحجبه عن عذاب القبر وما روي اقرؤوا الزهراوين البقرة وسورة ال عمران
فانهما ياتيان يوم القيمة كانهما غمامتان او فرقان من طير صواف يحاجان عن اصحابهما وورد ان

عن ابي بن

عن ابي بن كعب حين ساله النبي عم اية اية من كتاب الله معك اعظم قلت الله لا اله الا هو الحي القيوم فاز ضرب في صدري
وقال ليهنك العلم يا ابا المنذر وقال عم قل هو الله احد يعدل ثلث القران وقال ان لكل شيء قلبا وقلب
القران يس الى غير ذلك من تفضيل بعض السور والايات على بعضها لما تضمنه دفع المضار وجلب المنافع
او ذكر الله فيه اكثر كما اجاب النبي عم حين سئل عن خصوصه السورة بقل هو الله احد بانها صفة للرحمن وانا احب
ان اقراها وقال عم اخبروه ان الله يحبه وبعض احكامها واما بعض الاحكام الباقية والمعمول بها فانها
هو لكونه شريعتنا لا لكونه لم يثبتا اجيب بان المراد ان الرويا بالعين لكن المستعمل في هذا المعنى هو الرؤية
لا الرؤيا وهو يستعمل في المنافاة ويشهد به موارد الاستعمال بل كان مع روحه هذا انما يتم لو لم يكن المراد
ما فقد جسد محمد عن وعن بساطه جوابا لمن قال صعد بجسده وان لا يكون الرواية ما فقدت على طريق
الحكاية وبالجملة فان باب التاويل مفتوح ولا يجوز ان المعراج هو انكار ان العلو على الاستقامة والنهار
لهذا الى انه جاء على المعراج بجسده والا لما انكره الكفرة كل الانكار ولم ترتد بعض المسلمين على ما نطق به
الكتاب سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فالاسراء هو المشي في الليل والحاصل
ان اصل المعراج ثابت بالكتاب والسنة والاجماع بلا خلاف وانما الخلاف في انه في المنام او اليقظة مع الروح
فقط او بالجسد الى المسجد فقط او الى السماء او الى ما شاء الله والحق انه في اليقظة الى المسجد الاقصى
بالكتاب والسنة والاجماع ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى ما شاء الله فانه امر ممكن وقد اخبر به الصادق
شاملة وقد اخبر به الصادق عن العجائب السماوية واحوال الانبياء واصحاب الجنة والنار فوجب قبوله
وما رواه المخالف لا يصلح حجة على تقدير صحة الرواية في مقابلة ما ورد من مشاهير الاحاديث واقوال كبار
الصحابة واجماع القرون اللاحقة ثم لو اختلف في رؤيته هل كان بالعين او بالقلب كما جاء والصحيح
انه ما راى ربه بفؤاده او بعين قلبه لا بعينه الجسمانية وبهذه الحد الى المعرض عن الالتفات والانعكاس
والنجاح في اللذات والشهوات وان كان الاشتغال بها لا يليق بعد وصوله الى هذه المرتبة وفيما ذكر

امر ممكن

اشارة ايضا الى انه عم جامع لمرتبة الزاهد والعابد والعارف فان الزاهد المعرض عن متاع
الدنيا ولذاتها والعابد هو المواظب للعبادة من قيام الليل وصيام النهار والعارف هو المستغرق
في معرفة الله تعالى ومحبته ولهذا قيل ان للسعداء احوالا الرجوع عما سوى الله تعالى وهو الزهد
والذهاب الى الله تعالى وهو العبادة والوصول الى الله وهو المعرفة وجملتها هو الولاية وقد تبدا اخر هذه
الاقسام فانهم مما لا يكون بالايمان اشارة الى ما ذهب اليه البعض من ان الامور الخارقة للعادة ان لم
تقارن بالايمان بالله ورسوله ويكون موافقا للدعوة فهو استدراج ان تقريب من العذاب قليلا قليلا
على التدريج سواء كان متنبيا او مشابها للنبي كحكاية دجال وزردشت عليهما اللعنة وان لم يكن
موافقا للدعوة يسمى اهانة كما روي عن مسيلمة انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء وان قارن الايمان فان من قبيل العوام مخلصا لله من المحن والمكاره فهو معونة العبيد
وان كان من قبيل الخواص ولم يقارن بدعوى النبوة فكرامة وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون
معجزة وهذا اصح مما قيل في الفرق ان الولاية يمتنع ان يكون بقصد واختيار وما قيل انها يمتنع
ان يكون على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولاية واظهر الكرامة والاعتضاد بخوارق العادات
لم يجز ولم يقع بل يسقط عن درجته وما ذهب بعضهم انها يمتنع ان يكون من جنس ما وقع معجزة لنبي يرده
ما قاله الامام والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات
بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله يستحق اللعنة وفيه نظر فان هذا
الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل بعض التكذيب النبي عم حيث
ادعى عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اوتيت والدليل على صحة الكرامة اختلف العقلاء في جواز
الكرامات وبه قال جمهور المسلمين ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم ودليل
اهل الحق على الحقيقة بل الوقوع ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم من التابعين بحيث لا يمكن انكاره هذا

بحيث

محل الكلام انكاره لا ببطن المقدور خصوصا الامر المشترك المطلق الكرامة واصلها فانه واقع قطعا
في احاد البينة وان كان التفاصيل احادا فقد ثبت باختيار الاحاد من ان هذه الامور وان كان
كل واحد منها من باب الاحاد لكن واحد منها بلغ حد التواتر مثلما في المطلق الى ذلك الجود المطلق
لا يوجد الا في ضمن فرد واي فرد منه صح حصل المخصص وهو اصف بن برخيا ابن خالة وو
وزيره وكاتبه وناظر ديوانه وكان يعلم اسم الله الاعظم وهو يا حي يا قيوم وقيل البعض
يا ذا الجلال والاكرام وانما قال على الاشهر ان ثم ما قاله بعض المعتزلة من ان المراد من الذي
عنده علم الكتاب هو جبرئيل وقيل ارتداد طرفه وارتداد الطرف كناية عن تقليب البصر على كان
والطرف النظر وفي الاصل تحريك الاجفان حكي ان اصف قال لسليمان انك ترسل طرفك الى
شيء فقبل ان ترده اليك احضر العرش بين يديك فقال له سليمان لقد اسرعت ان فعلت ذلك فقال
اصف ارسل طرفك فنظر نحو اليمين فدعا اصف فغاب الكرسي تحت الارض وظهر عند مجلس سليمان
بقدرة الله قبل ان يرجع اليه طرفه مع بعد المسافة فان كان بينه وبين عرشها مقدار شهرين كما نقل
عن كثير من الاولياء قيل ان النبي عم بعث العلاء بن الحضرمي في غزاة فحال بينهم وبين الموضع قطعة من البحر
ولم يجدوا السفينة فدعا الله تعالى باسمه الاعظم فمشوا على الماء فعبروا الى ذلك الموضع وجريان النيل
بكتاب عمر روي ان النيل لم يخرج الى موضع الزرع فوقع القحط فكتب عمر ورقة فالقى الى النيل
فجرى الى الموضع المعهود قيل ان النيل لم يكن يمتد في ايام الجاهلية حتى يجتمع القوم على ان يشتروا
جارية ويزينوها ويلبسوها حليا ويطرحونها فيه في سنة مخصوص فلما بلغوا الاسلام الى المصر اخبروا بذلك
عمر فكتب وفيه بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فان كنت ايها النيل لا تمتد الا بقتل نفس محظور فلا حاجة
لنا فيك وان كنت تمتد بامر الله فافعل وامر بطرح ذلك المكتوب في المكان الذي فيه الجارية فلما طرحوها
امتد بعد ذلك وامثال هذا اكثر من ان تحصى وبالجملة ظهورها بظهور المعجزات لكن الكلام يا لسه

بعجيب منهم لم يرها هذا لانه نقضه ولانه ان يجيء غيره وما قيل ان ما ذكرتم من الكرامات وغيرها بعضها ارهاص
كحكاية مريم وبعضها معجزة نبي ذلك العصر ولم ير سوى الاعتبار وما نقل عن بعض فقهاء اهل السنة
ان القول بان ابراهيم ادهم يرى بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بعينه يرى في مكة كفر غير صحيح
ذكر ان الامام النسفي سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال
نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز وما انكرت المعتزلة بل احتج المنكرون بالكرامة
بوجوه منها انه لو جاز لما امتاز النبي عن الولي ولا تنزيه مخل بعظم قدر الانبياء ومنها انه لو جاز
لانتقض قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول حيث خص الرسول من
بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فاما المنكر
من ضلال الكهنة بالقاء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم لظنون واوهام ربما يقع
وربما لا يقع وليس من الاطلاع الحق في شيء اجيب عن الاول تارة بالفرق المذكور بين
المعجزة والكرامة واخرى بان هذه الكرامة اثر الرسول على ما قيل انه يكون بالنسبة الى الرسول معجزة والى
الولي التابع له كرامة حتى لو لم يتبعه لم يظهر في يده مع ثباته على الايمان كما قيل وعن الثاني بان
المراد سلب العموم لا عموم السلب اي لا يطلع على كل غيبه احدا الا انه لا يطلع احدا من الاحاد على شيء
من الغيب فعلى هذا لابد من علمه تفريع على ما ذكر وكلماته اما فرق بين النبي والولي بان النبي لابد
ان يعلم كونه نبيا ولابد ايضا من معرفة الخلايق بكون هذا النبي لظهوره بخلاف الكرامة فانه قد يعلم
ولايته ولا يعرفه الخلق لكن يؤثر في العالم وتدبير فيه بنفسه ولا يعرفه الخلق وبالعكس وقد يعرفه
بنفسه ويعرفه الخلايق وهذا اتم المراتب ولا يقصد الولي ايضا اظهار ذلك الامر كما مر وقد جوزه البعض
لارشاد المرشدين ولا يحكم بموجب ذلك الامر ايضا وانباعه استقلالا لكنه ارادة البعدية الزمانية ان
الافضل في وجه الارض والزمان بعد ارتحال النبي هو ابوبكر وليس بعد نبينا نبي حتى يكون افضل من ابي بكر

بل غاية ما وجد هو ولي بالغ والولي وان بلغ الامر الاقصى لا يتفضل منه وقد ذكر ان مع
ارادة البعدية الزمانية لابد من تخصيص عيسى عم افضل عما وجد في الارض من نوع بعده الا عيسى
يوجد في الارض في الحال ابدا ووجد بعده او هو موجود على وجه الارض ان تفضل عيسى وقد يوجد
عليه اذ وجد في الارض بعده قيل المراد بشر ولد بعده او وجد في زمانه فلا حاجة الى التخصيص
ولا يخفى ما فيه قيل ان المراد ان افضل البشر بعد وفات النبي عم في ذلك العصر ابوبكر بقرينة جعل هذا
المقال توطئة لذكر حال الخلافة على انه لو قال بعد الانبياء لايح انقضاء الاضطراب فليتامل قيل
يحتمل ان يكون المراد افضل البشر من امته سواء كان بعده في زمانه او يكون بعد استعمال البعد اخراجا له عم
عن البين حتى يكون المراد ان الافضل في امته سواء مات بعد النبي او قبل وولد في زمانه او بعده ويؤكد
هذا الاحتمال بعض رواية ابن عمر قال كنا نقول ورسول الله حي افضل امته النبي عم بعده ابوبكر ثم عمر
ثم عثمان الذي صدق النبي عم في النبوة بيان لوجه تلقيبه بالصديق بذكر وصف الكاشف من غير تلعثم
اي مكث وتفكر في انه حق ام لا لان النبي عم وجه تلقيبه بذي النورين بسبب بنتا النبي عم بالنورين و
العثمان ملكهما ملكا يتبعه بان يزوج احديهما الاخرى فصار كانه صاحب النورين المشرفين على هذا
انما علم هذا الترتيب في الافضلية وجدنا السلف من المتقدمين والمتاخرين والمعتمد عليهم والسني على هذا الترتيب
من عند انفسنا لما حكموا ابدا لكن لما اطبقوا عليه نحسن الظن بهم يوجب الاتباع لهم في ذلك وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله وتم تجد هنا لحسنه لا افضلية [illegible]
ذكروا ذلك لصون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض
وروايات في تفضيل عثمان على علي وجعلوا من علامات كون الشخص من اهل السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ابي بكر وعمر ومحبة الختنين عثمان وعلي الختن هو زوج بنته وما على عثمان من غير تفضيل بينهما
والانصاف في بيان الافضلية بين الختنين فليتوقف جهة ان وجه كسب لا ان الثواب والكرامة عند الله

ان سلم هم

امر بسيط لا يعلمه الا الله ولا جهة للتوقف اذا الحق اكثر فضايل لانه بل في الكل لكن لا يلزم افضليته
عند الله ومن جهة الثواب بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية عثمان وتم
رائحة الرفض من الانصاف من سوء الظن وعدم الانصاف لان الصحابة الذين هم من اهل الحل والعقد
وصاحب الانظار والبصيرة بمصالح امور المسلمين يوم توفي رسول الله قيل هو يوم الاثنين وقيل المراد من
اليوم مطلق الوقت فانه توفي ليلة الاثنين في سقيفة بني ساعدة لما حضر متعلق ببعد
واجمعوا على ذلك قيل لم اهمل النبي عم مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من
القليل ورد بان ترك النص الجلي ليس اهمالا بل تفويض لمعرفة الاصلح الاليق الى ارادة
الالباب من الاصحاب انه قد نص على خلافته بعده فانه عم واما الذين ابى بكر وعمر قوله عم ما ينبغي
لقوم فيهم ابوبكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم في حق الخلافة يابى الله ورسوله الا ابابكر وقوله عم
ما اشرك اي في دينه وصاحبي في الغار وخليفتي في امتي وورد عن علي انه قال خير الناس بعد النبيين ابوبكر
ثم عمر ثم الله اعلم بعد توقف كان منه لما اصابه من الكآبة والحزن لفقد رسول الله لا لشك في الخلافة
على انه بعد التطرد والاستهتار وظهور الحق لديه دخل فيما فيه الجماعة وتوقفه في عثمان ودفع النزاع
عنه لتحاميه عن اراقة الدماء او لانه لم يوجد له فيه كما ان توقف على في معاوية حيث ادعى المعاوية الخلافة
ويحتمل ان يكون معاوية فاعلا للنزاع حيث كانت الشيعة وهم من اعظم الفرق الاسلامية ينقسمون
على اثنين وعشرين فرقة يكفرون بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية
واجمعوا على خلافة علي بعد النبي لقوله عم لعلي انت الخليفة من بعدي وانت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وكذا قوله عم مخاطبا للاصحاب في حق علي سلموا عليه بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة وقوله عم انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين وقد اخذ النبي عم بيد علي
وقال هذا خليفتي عليكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا الى غير ذلك كيف يتصور في حق اصحاب الرسول

الاتفاق على الباطل وهو امامة ابي بكر على هذا التقدير وترك العمل بالنص الوارد في خلافة علي
بعده وكل ما ذكروه احاد لا يصح في مقابلة هذا الاجماع المتفق على صحته لما ابطل قطع
الكل من حيث ظهور امارات الموت واجمع عليه ان قراءه على عثمان وقال للذي كتب عهده ان
كتاب الخلافة ولما كتب المسلمين لهذا التفريع نقل الاملاء بالكتابة قبل حاصل كتب هو عثمان حكى
ان ابابكر لما مرض في جمادى الاولى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضى من خلافته سنتان واربعة
اشهر او سنة فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا
ما عهد ابوبكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن
الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي
فيه وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته فلا يقدح ما قيل انه لم يكن عارفا حيث امر برجم امرأة
حاملا اقرت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي رض عن ذلك فقال عمر لولا علي لهلك عمر و
غير ذلك من الاحكام ثم استشهد عمر بعد قيام عشر سنين ونصفا بالعدل حتى صار امثالا في الاعصار
والامصار وطار كالمطار في الاقطار واستشهد في آخر ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يدي ابي لؤلؤة
غلام المغيرة بن شعبة وحين علم عمر بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله
وهو عنهم راض وهم الستة المذكورون وترك الخلافة شورى اي لم يعين احدا كما فعله ابوبكر بل فوض
الخلافة الى ستة من الصحابة حتى تحاوروا واجتمعوا للاصحاب وبايعوه وتعاونوه عند الحاجة لكون
العهدة عليهم بنصبهم اياه وقيل معنى شورى ان يكون الخلافة مشتركة بينهم حتى يحكموا بالاتفاق
الى عبد الرحمن بن عوف يعني بعد فوت عمر قال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى
عثمان وكل جعل الامر الى الآخر ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي وقال ابايعك

على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين وقال كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد
برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب بما دعاه وكرر ثلثا عليهما فاجابا الجواب الاول واختار
عثمان وتبعه الناس وحكم عثمان اثنى عشر سنة ثم استشهد في ايدي رعاع واراذل في ذي الحجة سنة
خمس وعشرين من الهجرة وبايعوه وحكم على خمس سنة ثم لما وقع الحروب بترك الخلافة وانزوى واشتغل
بتدوين العلوم وتكثير المعارف في الاعصار جميع عبيد وكان اجماعا على خلافته بعد عمر وما ذكر من الطاعن
انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كوليد بن عتبة ومروان بن الحكم ومعاوية بن
ابي سفيان وامثال ذلك وصرف اموال بيت المال الى الاقارب واحرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى
كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمار حتى اصابه فتق وغير ذلك من المطاعن لا ينافي الاتفاق والاجماع
المنعقد واما صدر من فضلاء الصحابة اباه وتركهم دفنه من غير عذر ولو صح قدحا فيهم لانه اذكا الطعن
بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وتركه دفن ميت
في جوارهم سيما من هو في انه انا الليل ساجدا وقائما وعاكف طولا النهار ذاكرا صائما ومشرفا الى رسول
بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وما وقع من تحاذل كما قيل لو انعقد اجماع اهل الحل والعقد على خلافة
علي بعد عثمان حاربه الناكثون والمارقون والقاسطون اجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن
الخطاء في الاجتهاد من خطاء المارقين وهم الذين نزعوا ايديهم عن طاعة علي بعد ما بايعوه وظنهم ان
عليا كفر فلم يتبعه ومن خطاء القاسطين وهم معاوية واتباعه زعما منهم ان الخلي مال الى قتل عثمان
حين ترك المعاونة في هذه المسئلة ان مسئلة الافضلية والاستحقاق الامامة قد كررة المطولات منها الذي ذهب
معظم اهل السنة وكثير من الفرق على ان المتعين للامامة هو افضل زمانه اختلفوا في الافضل بعد الرسول
فقال اهل السنة وكثير من الفرق الافضل بعده ابو بكر ثم عمر على الترتيب في ذهب الشيعة وجمهور المعتزلة
هو العلي قال المام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل

الامة بعضها على بعض والاخبار متعارضة في فضائلهم لكن الغالب على الظن ان ابا بكر هو
الافضل فجمهور عظماء الملة اطبقوا على ذلك واحتج الاولون بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
سيتباعد عن عذاب النار الاتقى يوتي ماله يتزكى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى
الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا يعني بالافضل الا الاكرم عند الله ولقوله عم
لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر والمراد ان الافضل هو نبينا ثم وثم الى ان ينتهي الكل
من الانبياء ثم ابو بكر ثم وثم الى انقطاع الزمان وروي عن محمد بن الحنفية وهو ابن علي من جارية
حنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر ثم قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فتقول عثمان
فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين واحتج القائلون بافضلية علي بقوله تعالى فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم عني بانفسنا عليا باتفاق
المفسرين ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قال يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال
علي وفاطمة وولداها وبقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى وقوله عم من اراد ان ينظر
الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في خلته والى موسى في صلابته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا شك انه من يساوي هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل
ولانه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وكثرة ملازمته للنبي عم حكي عنه انه قال علمني رسول الله
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ولهذا يرجع الله في الواقعات واستندوا اليه العلماء
في كثير من العلوم مثل ابن عباس فانه رئيس المفسرين وتلميذه المشائخ في علم التصفية والسير
وسائر اصحاب العلوم الظاهرة والخفية حتى قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليه لقضيت بين

اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين
اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او
ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اكثر جهادا وغزاء
ولهذا قال النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير
من عبادة الثقلين الى غير ذلك من مناقبه فلا شك ان جامع هذه الكمالات يكون افضل القوم بتغير
ملكي عضوضا جابرا للخلق علم منه ان الملك غير الخلافة فان الخلافة هي الرياسة العامة في
الدنيا والدين بخلاف الملك فانه رياسة في الدنيا وبتغير العموم خرج قضاة البلاد وامثالهم
لانه لا عموم في رياستهم على راس ثلثين سنة زدل ان خلافة ابا بكر سنتان وعمر عشرة سنة واثني
عشر لعثمان وسنة لعلي والصحيح هو المذكور من قبل لان اهل الحل والعقد هم الذين يعرفون الم
ويجرون احكامهم بين الخلايق بحيث يتغاورون لهم لا يتجاوزون عما قالوه على ان نصب الامام واجب
اي انعقد اجماع اهل الحق على ان نصب الامام والخليفة بعد انقراض زمن النبي عم واجب خلافا للخوارج
لان في نصبه اثارة الفتنة فان الاهواء متخالفة والاداء متباينة فيميل كل الى راي فيؤدي
الفتن ويقوم الحرب وما هذا لا يجب بل نقول انه لا يجوز الا ان اجتمع الاتفاق على واحد وترجح
من بعض الجهات ثم اوجب الجواز في انه يجب على الله كما ذهب اليه الملاحدة والامامية وبعض المعتزلة او على
الخلق كما ذهب جمهور العقلاء لكن اختلفوا هل هو بدليل سمعي الذي ذهب اهل السنة وعامة المعتزلة
او عقلي كما ذهب الكعبي والجاحظ وابو الحسين البصري والحاصل ان الخوارج ذهبوا الى عدم الوجوب
غاية الجواز واهل السنة الى الوجوب على الخلق سمعا وبعض المعتزلة عقلا وقال الملاحدة والاسماعلية
هم الذين انتسبوا الى اسمعيل بن جعفر الصادق يجب على الله ليعلم معرفته وصفاته وقال الامامية
وهم القائلون بامامة علي وخلافته بنص جلي ثم لاولاده يجب على الله لطفا في اداء الواجبات المنهيات

وقال بعض الشيعة يجب على الله تعالى لتعليم اللغات واصول الاغذية والسموم والحرف
والصناعات وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف بين
الخلايق ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام بعكس ذلك اذ ربما يفضي الى زيارة الفتن
والمذهب الحق هو مذهب اهل السنة انه يجب على الخلق سمعا ان بالدلايل السمعية الدالة على
وجوب نصب الامام على الخلق كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ميتة جاهلية
اي كونه في الكفر والجاهلية هو زمان عدم ظهور النبي عم فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي
وجوب الحصول ولان الامة قد جعلوا ان انعقد اجماع الصحابة والاجماع من الدلايل
السمعية على نصب الامام بعد موت النبي عم ولم يشتغلوا بالدفن فذلك دليل على انه واجب روي
انه عم لما توفي خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراكم رحمكم الله فتبادروا
من كل جانب وقالوا صدقت لكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد ان لا حاجة الى الامام ولان
كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه بناء ان رعاية امر باقامة الحدود وسد الثغور و
كثيرا من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام فيكون هذه الاشياء واجبة بامر الشارع
وما لا يتم الامر الواجب الا به ويكون مقدورا فهو واجب فنصب الامام واجب على الخلق فان قيل
لم لا يجوز الاكتفاء بذي غاية والزم انه لا بد في كل زمان وللكل اجتماع من رئيس مطاع ينتظم به
النظام لكن من اين يلزم ويجب ان يكون له رياسة عامة وصلابة شاملة لامر الدنيا والدين على ما هو
المعتبر في الامامة كما انه هو في زماننا هذا التعدد الرؤساء في البلاد حتى كان لكل قرية رئيس
لهذا انتظم امر الدنيا والدين كما في عهد الاتراك جميع وهم قوم من الكفرة كان فيما مضى من الزمن
ينقادون لواحد منهم ويجعلونه رئيسا ويتبعونه ويخربون البلاد ويكنزون القناطير

في صنف منهم بعد ثمانمائة سنة هجرية بصغار الاعين حمر الوجوه الذين فخربوا البلاد الكثيرة
منها بغداد قيل الاتراك اصحاب الصحراء يعني كما هو المعهود فيما بين اصحاب البادية واهل المراعي
من تعصبهم واحدهم والانقياد له كما شاهدنا في هذا الزمان فان قيل فعلى ما ذكر يعني لزوم
نصب الامامة والخليفة لزم اطباق الامة في كثير من الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف
بما ذكر سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملوكا
عضوضا لكن اللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا يجتمع عليه لقوله عم امتي
لا يجتمع على الضلالة ان المراد الخلافة الكاملة والامامة الصحيحة بناء على اتحادهما كما يشعر به
ذكر الخلافة ثم في اثبات وجوبه ذكر الامامة بناء على ان الامامة اعم بناء على ان الخليفة من كان له
طريقة وحكومة على سيرة الرسول والامام اعم فلا يتوهم خلو الزمان بعد الرسول عن الامام فانهم
ويحتمل ان يكون ذكر الخلافة وحصرها في ثلثين ثم اثبات وجوب الامام لانقراض الزمان من
غير تعرض للخلافة لمشابهة الامامة قبيل الاشارة في الموضع الى المقالتين بما لم يجده للقوم بل هما
متحدان ومترادفان فمن ثبت له الخلافة ثبت له الامامة ومن لم يثبت له الخلافة لم يثبت له الامامة
فالبدعة على امامة في تلك الانتفاء الدهر وكذا الامامة كاملة وناقصة وقد عرف الامامة بالرياسة
العامة في امر الدين والدنيا خلافة عن رسول الله بهذا القيد خرج النبوة فيراد التوبيخ للاعتراض
على امامة النبيه فضلا عن كيفية النايب العام للامام لعدم استخلاف النبي عم لهم وورد بان الخلافة
اعم من ان يكون بلا واسطة او بدونه فهم منه الاتحاد قطعا حيث اطلق الخلافة على ما بعد الائمة الاربعة
ايضا الوجه ما ذكره الشارح من تعميم الخلافة والامامة بخلافة الائمة الثلثة ابي بكر وعمر وعثمان دون
امامتهم والامام هو الحق فالامر مشكل اذ لا يختص الامامة ولا الخلافة بابي بكر بل يكون ملكا وامراء الزم
ان كل من مات ميتة جاهلية وانت تعلم انه لا اشكال على تقدير عموم الامامة على انه انما يلزم ما ذكره

ترك الامامة عمدا واختيارا وقدرة عليها اما اذا كان عجزا واضطرارا فلا قيل ان المراد من الامام
في الحديث الحاكم بالحق اعم من ان يكون اماما او اميرا بشهادة قوله تعالى واولي الامر منكم على ان المعرفة
مستلزمة الانقياد يعني ان من كان له امام حق ولم ينقده فموته ميتة جاهلية واما اذا لم يكن فانما
يكون ميتة جاهلية لو لم ينقد لحاكم عصره ورشح دره لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية طائفة
منهم في حق محمد المهدي والمقصد ذكره وذكر الاجداد وسبب ما ذكره وربما ينقيد الاشارة الى
مزعمهم في الامام بعد رسول الله المنتظر المهدي وهؤلاء الذين يلحقون بالخلفاء الراشدين والائمة
المهديين قيل الاصح ان الخلفاء الراشدين هم الاربعة رضوان الله عليهم اجمعين كيف يظهر بحيوته السابق
وبدنه الذي كان عليه لابان مات فيحييه الله تعالى ولا امتناع في طول عمره كانه قيل ان اللعارف
سابقة الادوار منتظرا ولكان عمر تسعمائة وخمسين الا في عمر نوح الف عام واما في دور القمر فيمتنع
امتداده بهذا المقدار او اقل من القليل مثل مائتي عام فكيف منتظر خروجه وظهوره اجاب بان ذلك
الامتداد غير ممنوع بناء على قدرة الله تعالى بدوام عيسى وخضر عليهما السلام قيل انهما كانا نبيان فلا
امتناع في امتداد عمرهما معجزة لهما بخلاف المهدي وسائر آحاد الامة على انا لم يدل في هذا الدور
احيا بالغ بعد الفول بعدل الله تعالى على ما شاء لا الامتناع في ذلك تخصيص لا دوران الكلام في الطبيعيين
على انه قد وقع في هذا الدور في غير النبي عم بل من ملوك الترك واهل سبيلا مثل الدجال اللعين على ما تواتر من
اخباره فما ظنك بمن هو من السعداء الابرار ويحتمل ان يكون قول الشارح وغير ذلك اشارة الى هذا
وانت خبير بان في الرد ما ذهب اليه الشيعة ان الامام يجوز ان يكون مختفيا ومنتظرا والحاصل ان
الخوف من الاعداء يوجب اختفاء دعوى الامامة لا اختفاء ذاته كما ان النبي صلعم وبعض اولاده كتم دعوى
الامامة لا ذاته وانت خبير ان الخوف وغلبة الاعداء والقدرة على دفعهم اضافي فيكون الاختفاء اضافيا
بالنسبة اليه محو زاختفاء ذاته فقد صار الزمان منها آخر لما قال الشيعة بعد ان زمان اختفاء

المهدي زمان فساد واختلاف وفي مثل ذلك الزمان صار احتياج الخلق الى الامام اشد من
احتياجهم في زمان الاتفاق والصلاح والانقياد لهم فلا يصح ان يختفي الامام في هذا
الزمان وهذا انما يصح لو كانوا على الحق طالبين لذلك المختفي للامامة وصاروا اعوانا له اما
اذا خالفوه وكانوا اعداء له وطلبوه للقتل كما فعلوا بآبائه فلا نسلم امتناع الاختفاء نعم لا يصح
في الانبياء خوفا من القتل بخلاف الائمة والخلفاء وقال ابن عباس قال رسول الله لا يذهب الدنيا
حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابي سعيد الخدري انه قال قال رسول الله عم
المهدي مني من اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين
ذهب بعض الفضلاء الى انه امام عادل من ولد فاطمة يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه لا امتداد
العمر بهذا المقدار مستبعد في حق الامامة ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث اذ المقصود من الامامة
اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك وثبوت هذه الاشياء بظهوره في زمان قليل من
اخر الزمان ولا يخفى ما فيه وربما يكون فيه حكمة لا يطلع عليها الا من عليم حكيم ان يكون الامام قرشيا
اما اذا لم يوجد قرشي او لم يقدر على نصبه لاستيلاء الاعداء فلا كلام في جواز تقليد الغير لتنفيذ الاحكام
لقوله عم الائمة ولعل المراد امامة الصلوة انما قال من قريش لقوله عم الناس تبع لقريش في هذا الشان
مسلمهم لمسلمهم كافرهم لكافرهم وقوله عم الناس تبع لقريش في الخير والشر ولقوله عم لا يزال
هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وقوله عم لا يزال الدين قائما حتى يقوم الساعة ويكون عليه اثنى
عشر خليفة كلهم من قريش محتجا به على الانصار وهم اهل المدينة دون الانصار يوم السقيفة
منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر لعدم كونهم من قريش ولم ينكره احد من الصحابة فصار مجمعا عليه فان
قيل هذه الكون رضا الا الخوارج وبعض المعتزلة استدلالا بقوله اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع ولا فرق بين الامامة والامارة دل عليه قوله عم من يطع الامير فقد اطاعني ومن عصى الامير

فقد عصاني وانما الامير جنة يقاتل من ورائه ويتقى به اجيب بان المراد من ذكر عن هذه الامة
الموجودة جمعا بين الادلة وقد يستدل بقوله عم من ابطانه عمله لم يسرع به نسبه فعلم انه لا عبرة
بالنسب في القيام لمصالح الكل والملك والدين بل العلم والبصيرة في الامور والقوة على الاهوال
والاعمال ذلك وربما يكون تلك الامور كاملة في غير القرشي ولا يشترط ان يكون هاشميا كما شرط
البعض مقصد النفي امامة الائمة الثلثة ابي بكر وعمر وعثمان او علويا كما شرط الامامية نفيا لخلافة
بني العباس لكن كفى به حجة على امامة الائمة الثلثة اجماع المسلمين فان قريشا بيان لكونهم من
قريش دون بني هاشم لان اولاد النضر بن كنانة لقب النضر بالقريش لكونه كسابا اخذا من القرش وهو
الكسب قيل القريش اولاد النضر بن كنانة لقبوا بهذا الاسم المذكور او لعظمهم وكان قريش
تصغير القرش وهو دابة عظيمة في البحر تاكل ولا تؤكل وتعلو ولا تعلى والائمة الثلثة من اولاده
هو ابو عبد المطلب ينفك عن سلسلة الائمة الثلثة فانه عم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المسمى
بشيبة الحمد بن هاشم اسمه عمرو بن عبد مناف اسمه مغيرة بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب
بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان بن ادد بن الهميسع بن يشجب بن نبت بن حمل وفي بعض الرواية الهميسع بن سيح
بن نابت بن حمد بن قيدار بن اسماعيل بن ابرهيم بن تارخ بن ناحور بن ساروغ بن ارغو
بن فالغ بن شالح بن قينان بن ارفخشذ بن سام بن نوح بن لمك بن متوشلخ بن اخنوخ بن
يرد بن مهلائيل بن قينان بن انوش بن شيث بن ادم لان العباس وابو طالب عما رسول الله
ابنا عبد المطلب بن هاشم فيتحد العلوية والعباسية مع الرسول في عبد المطلب وابو بكر اسمه عبد الله بن
عمر بن كعب بن لؤي قرشي يتحد مع الرسول في كعب وهو من اولاد النضر وكذا عمر بن الخطاب بن نفيل
بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن عدي بن كعب بن لؤي قرشي ينتهي سلسلة الى كعب

بن لؤي ايضا فيتحد مع الرسول فيه كابي بكر وكذا عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن
عبد الشمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب قرشي ينتهي سلسلته الى عبد مناف وهو من اولاد النضر ايضا
قريب الى الرسول في السلسلة من الشيخين وهما يتحدان والحاصل ان العلوية والعباسية كلهم
وقرشية واقرب الى الرسول من الكل لان الواسطة بينهما واحدة ثم القريب العثمان لكون
الواسطة اثنان وهو قرشي هاشمي بدر ابناء اخي هاشم وهو عبد الشمس ثم الشيخان هما
ايضا قرشيان لا هاشميان فان الهاشم من اولاد عمهما وهما ابناء اخوين وهو المرة في بعض الرواية
وتيم في بعضها جد ابي بكر وعدي هو جد عمر بن كعب بن لوي [illegible] عدم القطع بعصمة اذ ربما
يشترط في العصمة عدم الكفر اصلا وكذا الامامان لا يثبت عصمتهما لسبق الكفر عليهما لكن
الكلام ان اعتبار العصمة في حال الامامة وما قبلها معفو لا يضر بالعصمة فان ما وجد قبل
النبوة لا يضر فضلا عن الامامة واشترط الشيعة العصمة واعتبروا عدم الكفر اصلا ولذا
اوجبوا الامامة لعلي لاسلامه في صباه لان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء
قيل هو اول من اسلم واتصالا الاشتراط دليل الخ على عدم اشتراط العصمة والحاصل ان المحتاج الى الدليل
والبينة هو المدعي اما المنكر فالباقي في يده بان على حاله من غير احتياج الى اثبات انه في يده
وقد يستدل على عدم الاشتراط بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليها فايجاب نصب امام
معصوم يؤدي الى التكليف بما ليس في الوسع هو اضعف المحاكي بين اصحاب الشيعة علاوة وجوب العصمة
بوجوه منها قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على
الغير فلا ينال له عهد الامامة اذ لا شيء من الظالم باهل للامامة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد
هو عهد النبوة على ما عليه اكثر المفسرين فلا يصح الاستدلال قلنا بل عهد الامامة على ما عليه بعض
الافكار الصحابة وبقرينة السياق وقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي اه فيه نظر والجواب

المرجح الى ان غير المعصوم ومن ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا
عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولذا قال الشيخ
وكون العصمة لطفا من الله حاملا على الخيرات مانعا عن الشرور مع الاختيار والقدرة
على فعل القبائح قال الشيخ ابو المنصور العصمة لا تزيل المحنة اي لا تزيل الابتلاء التكليف عن
الشخص وان كان معصوما عن القبائح والشرور كيف اي كيف يكون حاضرة في التكليف في البدن
حسبها يمتنع الذنب الخ تعليل لتركه الترتب والجار متعلق بالتكليف اي لو امتنع صدور
الذنب على المكلف لم يكن التكليف بالفعل الاكراه ويمتنع صدوره ولما كان مثابا عليه اذ لا ثواب على
الفعل الطبيعي كالاثابة على هضم القوة الهاضمة لكن الخبر للعصمة بدلا وعلى الاسلم يتمسك المخالفين
ومن كلام الاثر الشيعة العاملين على ان النبي يحتاج امامة الشريعة وتنفيذ الاحكام ومنها ان الامة انما
يحتاجون الى الامام لجواز الخطا عليهم في العلم والعمل فلو جاز ذلك على الامام لوجب له امام آخر فيتسلسل ومنها
انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيفوت ما وضع بالنص ومنها
ان الامام واجب الطاعة بالنص وكل من هو واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر
والنواهي فيلزم اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ولان المساوي في الفضيلة دليل الشيعة الى ان تقدم
الافضل واجب فيقبح تقدم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم
عند العقلاء بديهة ولا ترجيح في المساوي ومثل ذلك منقول عن الاشعري قال لا ينعقد امامة المفضول
مع وجود الافضل لقرب الافضل الى الانبياء والنص ولان الامامة خلافة عن النبي فيجب ان يطلب لها
من له مرتبة اعلى قياسا على النبوة ورد ان شارع عليهم بالمنع لا نسلم ان تقديم الافضل واجب اذ ربما يكون
المفضول او المساوي اقدر على القيام بمصالح الانام ونصبهما اوفق للانتظام ولذا [illegible] ويكون المساوي
او المفضول ربما كان اعرف [illegible] عمر الخلافة شورى بين الستة اي فوض الامر الى رايهم حتى يحكموا اجماعا ويكون الامر

شورى بين هؤلاء الستة لا بان يكون واحد منهم اماما باختيارهم كما قيل من انه امام واحد
انت عرفت ان المراد من الشورى جعل الاختيار شورى لا جعل والحكم شورى بينهم فافهم المطلقة
الكاملة لا يخفى فائدة التقييد بها ان مسلما فسر لاهل الولاية المطلقة اي لا بد ان يكون من اهل
الايمان وان يكون حرا ذكرا عاقلا بالغا فائدة البلوغ اذ الصبي قد يكون عاقلا لكن لا يستحق
الامامة اذ ما جعل سلطان للتقيد به العيوب على طرق اللذة والنشر لمرتبة الرئيس عند الرأي
الفكر تفسير لما قبله وحسبه بلغه تنفذ شجاعة وشوكته وحشمته وسلطنته بعلمه اشارة الى
ما اشترط الجمهور من شرائط الامامة منها ان يكون عالما مجتهدا بالاصول والفروع ليقيم بالحجة في كل
امر الاستبصار اصحاب الاداء وعادلا اذ الظالم يخل بامر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية
بل استحقاق الظالم كاشرعا الذنب [illegible] اذ القطع [illegible] الفتنة ويحمي صاحبه من الرتبة كاسم
وشجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم تحرزا بالغرض عن نصب الامام هو حفظ امر
الدنيا والدين وهذا الامر لا ينتظم الا بهذه الاشياء [illegible] هذا عند الاختيار والاقتدار ووجود
مثل ذلك الامام واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة او الكفار وتسلط الجبابرة
الاشرار فلا يعتبر هذه الاشياء فان الضرورات تبيح المحظورات ان النظم على عباد الله عطف
على الفسق دخول تحته فان الخروج عن طاعة الله يعم الجور وغيره اشارة الى ان الجور والظلم على الغير
من انواع الخروج عن الطاعة ولاشك ان هذا العطف قد يعطف الخاص على العام من قبيل ذكر قوله
تنزل الملائكة والروح على راي فيما ادعاه لا يشترط فان البقاء اسهل من الابتداء ان الامام
ينعزل بالفسق بالظلم او لا لكن المختار من مذهبه انه لا ينعزل لكن يستحق العزل وكذا عند ابي حنيفة
وعند محمد روايتان وكذا ينعزل بما تزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وكونه اسيرا
لا يرجى خلاصه وبالمرض الذي ينسيه العلم وبالعمى والصمم والخرس وانواع الامراض القبيحة

بخلاف [illegible] كالجذام وكذا ينعزل نفسه بعجزه عن القيام بالمصالح وان لم
يكن عجزه ظاهرا بل يعلمه في نفسه كما حمل عليه عزل الحسن ره نفسه واما عزله بلا سبب ففيه
خلاف وكذا في انعزال المتغلبة الغير وقهره فمن حاز الامامة بالقهر والغلبة والاتباع لجوزه
هذا في الامام المتفق عليه وبيعته واما من صار اماما بالغلبة والقهر فينعزل اتفاقا ان
يقهره آخر وغلبه عليه بخلاف الفاسق فانه ينعزل بالفسق قطعا وهذا ايضا ظاهر الرواية
عنه لانها من الامامة والامان عن السلطنة والقهر والغلبة الا يرى ان من الامراء غلب وجار
كالحجاج حكامه فتر سبعين ان من العلماء مع انهم اجازوا احكامه والصحابة تقلدوا الاعمال
وصلوا خلفه واما من القضاة فانه على العدالة والامامة فاذا بطلت بطل القضاء لا يجوز
قضاء الفاسق وقيل يجوز لانه اهل للشهادة وكل من هو اهل للشهادة فهو اهل للقضاء في الجملة
لكن ينبغي ان لا يقلد لانه لا يؤتمن في امر الدين لقلة مبالاته فيه كما في حكم الشهادة فانه ينبغي ان
لا يقبله القاضي وان قبل [illegible] وفصل بعض المشايخ وقال اذا قلد الفاسق [illegible] قاضيا من غير
طلبه ابتداء [illegible] ولا ينعزل ما لم يعزل [illegible] ذكر الطحاوي [illegible] اذا قلد القضاء لا يصير قاضيا
لكن الاول اظهر لان المقلد [illegible] عدالته [illegible] ولاه [illegible] الصفة فلم يرض بقضائه
بدونها [illegible] قاضيا وفيه نظر لان ما اشتهر من العلماء [illegible] ان البقاء اسهل من الابتداء
كبقاء النكاح بلا شهود مع عدم جوازه ابتداء ينافي جواز التقليد مع الفسق ابتداء والعزل بالفسق
الطاري اللهم الا ان يكون التقليد شرطا فان تعليق القضاء والامارة بالشرط جائز لا يتعذر
قضاؤه فيما ارتشى [illegible] ايجابه العزل [illegible] بالانعزال بل غايته يستحق العزل ينفذ
قضاؤه سواء كان فيما ارتشى [illegible] الولاية او في غيره والحاصل ان القضاء شروط الشهادة وان يكون
عالما ومجتهدا لما ذكر [illegible] في الاصل ان المقلد لا يجوز ان يكون قاضيا لكن الاصح انه شرط الاولوية وقال

الحصاف القاضي يقضي باجتهاد نفسه اذا كان له رأي فان لم يكن له رأي لكن يسأل فقيها اخر يقلده
ولهذا صح تقليد الجاهل عندنا بل صار كله الاحوال في زماننا هذا واما المفتي فقيل لا يصلح الفاسق
له لانه من امور الدين وهو لا يؤتمن عليها وقيل يصح لانه يخاف ان ينسب الى الخطاء فلا يترك الصواب وكذا
على الكراهة حتى خرج في بعض كتب بانه يكره تقديم الاعمى والعبد وولد الزنا والمبتدع والفاسق
لان في تقديم هؤلاء تقليل الجماعة لان الطباع السليمة تجتنب اتباع الاجهل وقيل يكره الاقتداء بان في
فلا كلام في عدم جواز الصلوة اي عدم جواز صلوته ولا الصلوة خلفه ولا عليه اذا مات وقال مالك
لا يجوز امامة الفاسق لان الامامة كرامة والفاسق ليس باهل لها قيل اذا كان الامام فاسقا وعجز الجماعة
على منعه فلهم ان يتحولوا الى مسجد آخر ولا يأثمون بذلك بخلاف من تحول بغير ذلك او بعذر غير معتبر وعدم الكفر
فبالفسق لا يخرج عن الكفر وان خرج عن الايمان بل يتوسط بين المنزلتين كما مر كما زعموا لانهم لا يتركوا
الصلوة على من مات من اهل القبلة ويشعر هذا بعدم جواز تكفير اهل القبلة ولقوله عم الجهاد واجب عليكم مع كل امير
برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر والصلوة واجبة على كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر لكن
بشرط الموت على الاسلام ظاهرا وطريق الجماعة اي طريق النبي عم والجماعة اي طريق الصحابة وقيل الى الفرقة
الثالثة وقيل كل من تبعه الى يوم القيمة نظرا الى الموت وهو قطعه وكهم من شئ تميز بها اهل السنة والمشهور
من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم اصحاب الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري
من اصحاب الرسول وفي ديار ما وراء النهر والروم اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد من قرى سمرقند
وبين هاتين الطائفتين اختلاف كثير في بعض الاصول عليك بحفظ ما هو منها فائق فيما المعتزلة اثبتوا انهم
المنزلة بين الايمان والكفر وقولهم يبلغ في درجات الى والسعة حتى تعدى بوجوب نصب الامام على الله و
اشترطوا كونه معصوما ويقول بعضهم بعدم جواز المسح لا في السفر ولا في الحضر وبعضهم في السفر دون الحضر
القائلين بعدم خلق الجنة والنار بالمعنى المراد بعدم تكفير تصديق الكهنة اي الملاحدة الماذ لم يرتبطوا بالقران

الاسماء باطنة لا يرتضيها العقل والنقل من اهل البدع والمراد من البدعة مثال البدعة المذمومة
التي لا تكون في عهد الصحابة كما يتوهم ربما يقول هذا انما قيد ان البدعة نوعان حسنة وهي ما ينتج
من الدليل وان لم يكن في عهدهم وقبيحة وهي ما لا ينتج من الدليل الا انها ويدل بعيد لا يرتضيه صاحب
الشرع والمراد من قوله عم اياكم ومحدثات الامور والله اعلم بطوله بجواز في القران ما ليس منه والاهوا
الى السبعة والثمانين التي لهم اثنان وسبعون فرقة من الفرق الكلامية كما اشار اليه بقوله
ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وهم الناجية
المتبعون له ولاصحابه واعلم ان الفرق الكلامية ثلثة وسبعون كبارهم ثمانية الناجية وهم
المستثناة بقوله عم الا واحدة والمعتزلة وهم اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس
الحسن البصري لقول الحسن بان مرتكب الكبيرة مؤمن ويلقبون بالقدرية في الاكثر ويلقبوا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد والشيعة هم الذين تفرقوا بعد موت النبي عم ويكفر بعضهم بعضا وبعضهم
الصحابة والخوارج هم الذين خرجوا على علي رض وكفروه والمرجئة هم الذين يرجئون العمل عن
النية ويؤخرونه ويقولون لا يضر مع معصية مع الايمان كما لا ينفع الطاعة مع الكفر والنجارية هم
اصحاب محمد بن الحسين النجار تارة يوافقون اهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل
واخرى المعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام والجبرية وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلا اصلا لا
كسبا ولا خلقا والمشبهة هم الذين يشبهون الله بالمخلوق وان اختلف طرقتهم ثم تفرق هذه الفرق
الى فرق اخر مثلا تفرقت المعتزلة الى عشرين فرقة الواصلية والعمرية والهذيلية والنظامية
والاسوارية والاسكافية والجعفرية والبشرية والمزدارية والهشامية والصالحية والحابطية
والحدبية والمعمرية والثمامية والخياطية والجاحظية والكعبية والجبائية والبهشمية وكذا الشيعة
تفرقوا الى اثنان وعشرين فرقة اصولهم ثلثة غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر

السبائية الكاملية المغيرية الجناحية المنصورية الخطابية الغرابية الذمية الهشامية
الزرارية اليونسية الشيطانية الرزامية المفوضة البدائية النصيرية الاسحاقية الاسماعيلية
والزيدية ثلث فرق الجارودية والسليمانية والتبرية والامامية هم القائلون بامامة
علي بالنص الجلي وكفروا الصحابة والخوارج عشرون فرقة المحكمة والبيهسية والازارقة و
والنجدات والصفرية والاباضية وهم اربع فرق الحفصية واليزيدية والحارثية والعجاردة
وهم عشرون فرقا الميمونية والحمزية والشعيبية والحازمية والخلفية والاطرافية و
المعلومية والمجهولية والصلتية والثعالبة والاخنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية
واما المرجئة فخمس فرق اليونسية والعبيدية والغسانية والثوبانية والتومنية واما
النجارية فثلث فرق البرغوثية والزعفرانية والمستدركة واما الجبرية فمنهم اصحاب التوسط
كالاشعرية والخالص في الجبر كالجهمية واما المشبهة فمنهم مشبهة الغلاة ومشبهة الحشوية ومشبهة
الكرامية وكذا الناجية منهم الاشاعرة واصحاب الحديث في الفقه وبما ذكرنا من بعض التفصيل ربما
يندفع بعض ما ورد على الفرق من ترك المذكورين من التناقض في العدد وغير ذلك فافهم ونحب
الكل اي كل الناس والتخلي عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار خصوصا الاخفاء و
الاظهار وما نقل عن بعض الروافض من المبالغة في الطعن لبعض الصحابة وبعضهم بناء على حكايات
وافتراءات لم تكن في القرن الاول والثاني فاياك والاصغاء اليها لا تسبوا اصحابي والمراد
من الاصحاب هنا من صاحب وجالسه الايمان به ويحتمل التعميم ما بلغ مد احدهم والمد مكيال يسع رطلين
بعض الفائدة والمال كما يقال فلان لا يبلغ مد فلان والمشهور الضم تشديد الدال ربع الصاع وهو
خمسة ارطال وثلث عند البعض بالعراقية وثمانية ارطال عند الاخرين والرطل ثلثون استارا عند
الاولين وعشرون عند الاخرين وقيل المد رطل وثلث رطل عند اهل الحجاز ورطلان عند العراقيين

ولا نصيفه النصيف مكيال يسع نصف المد قال في شرح السنة النصيف بمعنى النصف
هذا على تقدير ان يعود الضمير الى المد وقيل النصيف مكيال معروف دون المد والضمير البارز
في نصيفه عائد الى احدهم ولقوله عم اكرموا عن عمر قال قال رسول الله اكرموا اصحابي فانهم
خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب فان قيل قوله عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى
اوله خير ام آخره قلنا لا شك في خيرية القرن الاول لكثرة الطاعات وخلوص النيات بسبب
مصاحبة النبي عم في كل الاوقات وقد قال عم خير القرون قرني الذي انا فيه لكن لا يبعد ان
يكون الاجر عظيما عند الله تعالى لبقائهم على الايمان والعمل مع فساد الزمان وشيوع المنكرات
الله الله في اصحابي ان تقع السنة ذكر اصحابي بسوء ولا تذكروهم الا بالخير والتعظيم والتوقير فيوشك
ان يغوركم يا خذه عقاب او يعاقبه الله تعالى ثم ما فضل من ابا بكر لاشتهاره وتأخير لاذكر من
كونهم خيارا وذكره لما يتوهم في ضمنه احاديث صحيحة دالة على كونهم خيار الامة فينبغي ان لا نذكر
الا بالخير والتعظيم وليس لايراد نباه في هذه الاحاديث الصحاح عن ابي سعيد الخدري قال النبي عم
ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
وعن ابن عمر قال النبي عم ان الله وضع الحق على لسان عمر وقلبه وعن عقبة بن عامر لو كان بعدي نبي
لكان عمر بن الخطاب وحديث وضع لحيته على منكب علي مشهور وعن طلحة بن عبيد الله قال النبي عم لكل
نبي رفيق ورفيقي يعني في الجنة عثمان وحديث الاضجاع مشهور وعن البراء قال النبي عم لعلي انت مني
بمنزلة هرون من موسى وانت مني وانا منك وعن زيد بن ارقم قال النبي عم من كنت مولاه فعلي مولاه
وقال النبي عم انا دار الحكمة وعلي بابها وحديث الطير والبساط مشهور وعن انس سئل النبي عم اي
اهل بيتك احب اليك قال الحسن والحسين وحديث الحلل والخطبة مشهور عن جابر قال النبي عم
ان لكل نبي حواريا وحواريي الزبير وعن علي قال ما سمعت رسول الله جمع ابويه لاحد الا لسعد بن
مالك

فاني سمعته تقول يوم احد يا سعد ارم فداك ابي وامي وقال سعد انه لاول العرب رمى سهما
في سبيل الله الى غير ذلك من الاحاديث الواردة في مناقب الاصحاب فعلى الطالب مطالعة كتب الاحاديث
والسير وما وقع بينهم كانه قيل ليت الصحابة يتقاتلون باللسان ويتقاتلون بالسنان وذلك
تجاوز عن طريق الحق وبلوغ حد الظلم والفسق وكان الباعث الحقد والحسد وطلب الملك والرياسة
والميل الى اللذات والشهوات وليس كل اصحابه بل كل احد من الانبياء معصوما ولا كل من لقي
النبي عم بالخير موسوما وكل من يتصف بهذه الصفات ينبغي ان يطعن وجدير ان يثبت اجاب
الشارح بقوله محامل وتاويلات بالايق بها حاصلها انهم لم يتقصدوا بها الا الخير والصلاح في الدين
وهم محفوظون عما يخرج عن عقايد المسلمين والشارع لم يذكرهم واقعاتهم فسكوتنا كناية عن امثال ذلك
ونحن لا نلوث نذكرها بعض الافاضل وما طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا واما الكار
وقوع الحروب والمنازعات كما ذهب اليه الشاهية فمكابرة واخراب بتنبيه الهمزة مع الاستكار
يعني لم ينقل عن السلف اللعن على امثال معاوية من الخارجين على الامام الحق ولا على الحجاج من انه قاتل
الاصحاب في الاسواق والدور والصحارى والقصور لان النبي عم نهى عن لعن المصلين وكذا لم يجوزوا
اللعن تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض فيرد ما في امر الدين الجام العوام
بالكلية طريق الاقتصار في الاعتقاد بحيث لا يزول الاقدام عن السوء ولا يضل الافهام بالاهواء
وما نقل من لعن النبي عم كانه قيل كيف لم يجوز والحال ان النبي عم قد لعن كثيرا من اهل القبلة
ولعنة يزيد الليس بشهود وبهذا تواترا جاب بان النبي عم يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره كما في حكاية
العاقد نفسه فلا يلزم من لعن النبي عم جواز لعن غيره بل في ابانا تالك [illegible] في سلب الايمان عنه وتكفيره
الا لعنة الله على الكافرين سيدة نساء اهل الجنة عن ام سلمة ان رسول الله دعا فاطمة عام الفتح فناجاها
فبكت ثم حدثها فضحكت فلما توفي رسول الله عم سألتها عن بكائها وضحكها قالت اخبرني رسول الله انه يموت

فبكيت ثم اخبرني اني سيدة نساء اهل الجنة الا مريم بنت عمران فضحكت زيادة على الكتاب ان على القراءات
وهو قوله وارجلكم بنصب اللام عطف على وجوهكم فانه اوجب غسل الرجل وجواز المسح يكون زيادة
عليه وقد يطردون بجر اللام في لا زيادة لكن يا باه الى الكعبين ادركت سبعين نفرا اي سبعين نفسا
ويحتمل ان يكون النفر على معناه ويكون المراد من ثلثة الى العشرة فيكون المعنى ادركت سبعين جماعة كل واحد
منها عشرة رجال يرون المسح على الخفين وجوازه ولهذا ان وكل المسح زيادة وكن
كثرت الروايات حتى بلغت حد التواتر ما قلت بالمسح ان بجوازه وصحته حتى جاءني [illegible] المسح
ضياء مثل ضوء النهار ان لم اذهب بكون المسح مشروعا وجايزا حتى جاءني دليل مشرع مثل ضوء النهار
في الظهور والدلالة على المشروعية وبالجملة من لم يره لا يعتقد المسح على الخفين اصلا لا في السفر
ولا في الحضر فهو من اهل البدعة لتشبيهه للخوارج فانهم ينكرون جوازه في الحضر والسفر واما من يرى
في السفر غير مدة دون الحضر كما كان [illegible] فليس من اهل البدعة [illegible] يرى [illegible] وينطرح
تمرا او زبيبا في [illegible] النبيذ في الجمع لما بين التمر والزبيب [illegible] الخمر تجوز
وضع [illegible] بين التمر والزبيب وانه ليس في غيرهما كثير خلاف فيجعل في [illegible] من الخزف [illegible] ماخوذة من طين
ولعل هذا هو الحنتم المذكور في قوله لا تنتبذوا في دباء وحنتم ومزفت قيل الدباء القرع والحنتم
جرار خضر او حمر [illegible] المدينة واحدها حنتمة والمزفت هو الظرف المطلي بالزفت [illegible]
فيه [illegible] اللذع بالذال المعجمة والعين المهملة [illegible] واللدغ بالعكس انما يستعمل
في الحيوانات [illegible] وغير [illegible] كل ضارب بموخره يسمى باللسع
المعجمة كالعقرب والزنبور وكل ضارب بفمه لدغ بالدال المهملة والغين المعجمة كالحية وسام ابرص وكل
قابض باسنانه نهش بالشين المعجمة وغير المعجمة كالسباع ثم نسخ تحريمه ونبه لعوده [illegible] نهيتكم عن ثلث
عن زيارة القبور فزوروها وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم

وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فانتبذوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه
ولكن انما نبيذ [illegible] اذا لم يبق حرا بعد التطهير وهذا ان عدم التحريم اذا لم يشتد ولم يقذف بالزبد
بخلاف ما اذا اشتد وقذف بالزبد وصار مسكرا فان قليله وكثيره حرام [illegible] العلماء الا ان حرمته دون حرمة
الخمر ولذا لا يكفر مستحلها بخلاف الخمر ولا يجب الحد ايضا بشربه حتى يسكر ونجاسته خفيفة في رواية ويجوز
بيعه ويضمن متلفه بخلاف الخمر في كل ذلك قيل هذا في انباد واحد اما اذا خلط احد الجنسين بالآخر
فحرام وان لم يشتد [illegible] لقوله عم انتبذوا الكل واحد على حدة عن ابي قتادة ان النبي عم نهى الخليط
قال بعض العلماء التعليل من الخمر سواء كان خليطا ام لا بين محرم والحرمة في حد الاسكار وهو القدح
الاخير والحرام هو هذا القدح لا ما قبله فان قيل القدح الاخير انما يسكر على انفراده بل مع ما تقدم
فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا ان الحكم يضاف الى العلة معنى وحكما وهو القدح الاخير لا ما هو عليه
وهو مجموع الاقداح وفيه نظر لان الاضافة الى العلة اسما ومعنى وحكما او ما او المجموع بهذه الصفة
فانقل عن بعض الكرامية من ان الولي قد يبلغ درجة النبي عم بل يصير افضل منه وعن بعض الصوفية ان
مرتبة الولاية افضل من مرتبة النبوة بناء على ان الولاية مقصورة على جانب الحق بما يعرض المجذوبين
كما رعم حذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين بخلاف النبوة فانها من تعلق بالخلق والوجوب
بالعبادات والطاعات لان النبوة متعلق بمصالح الناس والاوقات بخلاف الولاية وانه
لا يتعلق لها بوقت دون بعض وقت بل قايم سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة
بمحمد عم وغير ذلك من الكلمات الواهية فان كلها كفر وضلالة باجماع المسلمين واتفاق اهل السنة على
ان الاولياء مظاهر الانبياء وان النبوة وان قطعت من حيث الظاهر دائمة من حيث الباطن وهو
الولاية والتصرف في الخلق بالحق ولهذا كانت علامة الولاية المتابعة للانبياء [illegible] الانبياء
جامعون للجانبين وان فوتهم القدسية بحيث لا يشغلها شاغل عما ذكر الجانب الاخر لاقرانهم ادنى زلة

عن منهج الصواب وغاية الولاية العين المقارنة للنبوة كالاستغراق في اجلال الله وجلاله والانبياء
مع اشتغالهم بالدعوة لا يذهلون عنه ساعة ولا يتركون الطاعة فان مرتبة النبوة افضل
كما ذهب اليه البعض لما فيها من الواسطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين
مع شرف مشاهدة الملك ونزول الوحي وملاحظة جلال الله والاستغراق في جلاله ام مرتبة
الولاية كما قال به البعض لما في الولاية من معنى الاختصاص والقرب الذي يكون في البين في غاية
الكمال بخلاف ولاية غير النبي قال العلامة في شرح العقيدة الفارضية وما قيل ان الولاية
افضل من النبوة لا يصح مطلقا الا بقيد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة التشريعية لان نبوة
التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل دام سلطانها الى
قيام الساعة وايضا النبوة صفة الخلق دون الحق والولاية صفة الحق ولهذا يطلق عليها اسم
الولي دون النبي فلهذا فضل ولاية الرسول والنبي على الرسالة والنبوة بالذات وفضلها عليهما
بالثمرات وفضل الرسالة على النبوة بالذات وبالثمرة وبالجملة ان الذي اتفق عليه الآراء واطبق العقلاء
واجتمعت الجمهور وطبقت العقول بالقبول ان مرتبة النبوة اعلى وافضل من الولاية وتبعية
الولاية للنبوة ابين ما كانت شاهد صدق على ذلك وذهب بعض الاباحيين من الدين اباحوا
الكل وقالوا العالم وحده والكثرة بمنزلة الامواج للبحر الواحد وحكي عن الملاحدة ان الولي اذا
بلغ غاية المحبة وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي وسائر التكاليف ولم يضره ذنب بارتكاب الكباير
وترك العبادات البدنية والطاعات الشرعية والاقتصار على العبادات القلبية اعني التفكر واما قوله عم
كانه قيل قال النبي عم اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فانه صريح في عدم اضرار الذنب والتسوية للتعظيم
والتكثير فلا يغني سقوط التكليف الا هذا اجاب بان معناه انه ان الله تبارك وتعالى عصمه ان يخطر من الكبائر
الذنوب فلا يفعلها قط ولا يميز ان فعلها بل لا يخطر بباله فلم يلحقه ضرر ما لا يلغي انه يحصل له مرتبة

لا يحاسب ولا يبالي ولا يتوجه اليه الخطابات والعمومات ثم لا يبعد ان ذلك من فضله وكرمه وشمول
قدرته وارادته على ما شاء وفعل ما يريد حاشا الله من نوعين ولا يبالي ولا يحاسب كل الاباحة
الى ان قال فان الدليل القطعي قد صرف تلك الايات عن ظواهرها لكن الايات الدالة على الجسمية
وغيرها من قبيل النصوص بل من المتشابه واعلم ان العلماء الاصول انما يقسمون النظم الى اربعة في
مقابلة اربعة ويسمونه وجوه البيان اما الاربعة الاولى فمنها الظاهر وهو ما ظهر منه المراد بنفس
الصيغة والنص وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم والمفسر وما ازداد وضوحا على
النص بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص والمحكم وهو ما ازداد على المفسر بحيث لا يبقى فيه احتمال التبديل
والتغيير واما الاربعة الباقية فمنها الخفي وهو ضد الظاهر ويقابله وخفي منه المراد بعارض في غير
الصيغة لا ينال الا بالطلب والمشكل ضد النص وهو الداخل في اشكاله حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب
والمجمل ضد المفسر وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالبيان من جهة المجمل
والمتشابه ضد المحكم وهو ما لا طريق لدركه اصلا ولا يرجى بيانه حتى سقط طلبه اذا تقرر هذا فان هذه
الايات ليست من النصوص لعدم ظهور المراد منها بل يرجى علمه كما في المقطعات في اوايل السور غاية الامر
الحنفية وسلم العلماء الى الله تعالى علما هو الموافق للوقف في الا الله فاذن كان من المتشابه فيكون المحكم بكونها
من النصوص ليس كما ينبغي على ما هو المتعارف والمشهور بين العلماء حتى الاصوليين في المحاورات
اقتضى ما في الباب مبادرة الذهن عند الاطلاق في الاصول الى ما هو من اقسام النظم والحاصل ان النص
قد يطلق في مقابلة الظاهر والمشكل فيكون من اقسام النظم فعلى هذا لا يكون الايات منها لكن هذا الاطلاق
غير مراد هنا وقد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس بل السنة فلا يكون من اقسام النظم بل يراد ذلك
فيشتمل النص المصطلح وسائر الاقسام وهو المراد هنا فلا اشكال لادعائهم ان النصوص اي ظواهر الحديث
والقران بل لها معان باطنة كما اشتهر من الملاحدة ان للقران سبعة ابطن اشار اليه النبي عم نزل القران

كالسيف

كالسيف احرف وقيل سبعين بطنا منها ما يلهم المهدي في دولته كما يتكلم الكلب في المهد بالارض المنزلة
قوله تعالى وجعل لكم الارض مهادا وعد ذلك من الديانات المنتشرة في الاطراف سيما في هذا
الزمان نحن لا نلوث الكتاب بذكرها ومنها اشارات خفية الى دقائق وقد يعبر عن اشارة ذلك
بان ويريد كان الحمل على الظاهر تفسيرا وقد يقال لها التمثيل ويعبر عنها بالامثال المشار اليها في
الكلام القديم بضرب الامثال مثلا يقال ان في قصة موسى مع فرعون اشارة الى قضية النفس الامارة و
العقل المطيع وفي حكاية نور القمر والشمس اشارة الى استعارة الرسول انواره من ذات الله تعالى
وانما ذلك مما ليس من طرق دلالة اللفظ كما توهم اصحاب الضلال بل انتقال النفس من سماع قصة
ونقلها الى مثله لا ينافي الشرع ولا يخرج من دايرته وبالجملة هي من الاعتبارات الخطابية لكن لا يجب
يكون فيه ميلا والحادا عن الطريق المستقيم من قذف عائشة بالزنا بل بكل فحش يكفر لاشتماله تكذيب
الله تعالى باثبات الرجس عليها قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وكذا ما في
فاطمة لقوله عم فاطمة بضعة مني وانها معصومة كونها معصية بدليل قطعي اي بدليل لا شبهة فيه اما اذا
ثبت بدليل يفيد الظن من غير طمانية فمنكره لا يكفر كمنكر ما ثبت بخبر الواحد لان ذلك من امارات
التكذيب وكل ما كان كذلك فهو كفر سواء كان تكذيب الله او الرسول في الامور الدينية واعلم ان القوم
اختلفوا في حقيقة الكفر فقيل انه جهالة عن الجد بالله تعالى ثم فسر الجد بالجهل وذهب
بعض المعتزلة الى ان الكفر اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وكلاهما ضعيفان قال الامام الكفر
عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والتواتر ورد بشد الزنار بالاختيار ورد
بانه جعل النبي عم من امارات التكذيب فقال اكثر المعتزلة المعاصي منها ما يدل على الجهل بالله ووصفه
وما يجوز عليه وما لا يجوز وبرسالة الرسول كشد الزنار ورد المقال المصحف والتلفظ بكلمات دالة
على التكذيب وافعال صادرة على الاختيار فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج الانسان به من

المنزلتين الا يحكم على صاحبها بالكفر وهو الكباير وقسم لا يخرج ككشف العورة يسمى بالصغاير
اذا تقرر هذا اختلف العلماء في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا فذهب جمهور المتكلمين
والفقهاء الى انه لا يكفر لقوله عم لا تكفروا اهل قبلتكم اللهم الا ان يأتي بما فيه نفي الصانع او
شرك به او انكار النبوة او امارة التكذيب او بما علم مجيئه به بالضرورة او بالاجماع وقدماء
المعتزلة كفروا الاشاعرة لقولهم بقدم الصفات وعدم قولهم بكون العبد فاعلا لافعاله ثم
بعضهم وقد كفر المجسمة مخالفيهم وقال الاستاذ كل من يخالف يكفرنا ونحن نكفره والا فلا وكفرت
الروافض والخوارج لقدحهم في كبار الصحابة حيث اشتمل تكذيب النبي عم وذهب بعض الفقهاء
والمحدثين الى انه كلما ظهر عليه امارات الكذب فهو كفر وان لم يظهر عليه الكذب ظاهر وفرعوا
على هذه القاعدة ما ذكر في الفتاوى ان من تكلم بهذه الامور فهو كافر فمن استحل حراما
علم في دين النبي عم اي دين محمد قيد به اذ رب لم يحرم في الاديان السالفة بل في ادابهم ظهور
ظهور دينه من غير ضرورة مشتغل بالتحليل ويحتمل ان يتعلق بالنكاح ومعطوفاته ولو قال الحرام
فالمينة هذا حلال لترويج السلعة اخفاء من غيره لبيعه او بحكم الجهل ان لا يعلم انه حرام لا يكفر
في قول البعض ويكفر في قول الاخرين لان الجهل ليس بعذر في دار الاسلام فان مستحل الحرام كافر قطعا
قيل يكفر ان حرم الحلال ومن قال لغيره كل الحلال فقال هذا حرام بانه يكفر ومن قال الخمر ليست
بحرام على ما يكفر ولو قال مسلم حرمة الخمر ما ثبت بنص القران يكفر ان لا يحرم الزنا والمراد من الزنا
ما يعم اللواطة وقد قال النعمن بن صدق فان الخمر بالحق حلال فانه يكفر وكذا لو تمنى ان لا يحرم الله
الظلم على احد يكفر فان هذه الاشياء لم تكن حلالا في دين اصلا اما لو تمنى ان لا يحرم الله الخمر او
المناكحة بين الاخ والاخت فلا يكفر لانه تمنى ما ليس مستحيلا والحاصل ان ما كان حلالا في زمان ثم صار
حراما فتمنى ان لا يكون حراما لا يكفر اما اذا كان حراما في جميع الاديان فتمنيه كافر قيل ان كتابة

ادعية مما في غاية الجمال فتمنى ان يكون كما يبالي لينفر ونجرد كتاب الحيض من بعض كتب المصنفة في الفقه
وطي امراته الحايض يكفر وهكذا نقل في النوازل عن ابن رستم وفي النوادر روي عن محمد انه
لا يكفر وفي ذخيرة رايت في بعض الكتب ان استحلال جماع الحايض ليس بكفر الا بدون جماع
الزوج الثاني لو وقع في حال الحيض يحلها على الزوج الاول روي عن ابراهيم بن رستم انه قال استحل هذا ولا
ان النهي ليس للتحريم لا يكفر ولو استحل مع اعتقاد ان النهي مفيد للحرمة كفر واما استحلال في حالة
الاستبراء فليس بكفر بل بدعة وضلالة وفي استحلال اللواطة بامراته قيد به لان استحلال اللواطة بامراة
او بالصبيان كفر اتفاقا فاما لا يليق به فيه اشعار ان يكفر المجسمة لو قال فلان في عيني كاليهود في
عين الله يكفر عند الجمهور وقيل ان اراد الاستقباح فعلا لا يكفر ولو قال دست خداى دراز است يكفر
عند الاكثر وبعضهم ان عني الجارحة يكفر ولو اراد سمو القدرة لا يكفر ولو قال باين خداى بايد كرفت
درين حادثه بنظر ان اعتقد ان الله رجلا يكفر وان اراد انه لا نجاة الا بالاعتصام بالله لا يكفر
وكذا في اطلاق ساير ما لا يجوز اتصافه به ولو قال لغيره لا تترك الصلوة فان الله يواخذكم بذلك
فقال ذلك الغير لو اخذني الله بذلك فقد ظلمني يكفر وكذا لو قال لو عاقبني الله تعالى بما من المرض ومشقة
الولد وساير الاشغال فقد ظلمني يكفر ولو قال في مرضه او ضيق نفسه بار ان مراخداى كار چرا افريد است
چون كه لذت نعماى دنيا مرا هيچ نيست قيل لا يكفر وقد جاء في الحديث قال الله للملائكة لا تكتبوا على عبدي
في ضجرته شيا ولكنه خطا عظيم ولو قال اكر زمين دروغ كويم خداى كو بد لا يكفر ولو قال المظلوم
هذا بتقدير الله فقال الظالم انا افعل بغير تقدير الله يكفر رجل اسمه عبد الله فقال له آخر يا عبد الله
وادخل الكاف في آخر لفظ الله قيل يكفر من غير تفصيل ولو قال اعمى او مريض او مبتلى خدايا نوادید
ديرا ديد ترا چنان آفريده برا چه كناه قيل يكفر والاشبه عدم الكفر ولو طلب يمين خصمه فقال الخصم احلف
بالله فقال الطالب لا اريد اليمين بالله وانما اريد اليمين بالطلاق والعتاق يكفر عند بعض المشايخ

ولو قال على وجه المزاح من خدا بيم بريده من خدا بيم يكفر ولو قال خدا برتو ستم كند چنانكه تو بمن كردى يكفر في الاصح ولو قال لامراته انت احب الي من الله يكفر ومن قال لمن بنازع فعل كل يوم عيسى اسمالك من الطين يكفر ان اراد من حيث الخلقة وان عنى به قبحه لا يكفر قال صاحب المحيط رستاقى بانا تا گالي خلقت هذه الشجرة فاتفق المفتيون انه لا يكفر لانه يراد بالخلق في هذا المقام عادة الدوش حتى لو عنى حقيقة الخلق يكفر على قصد الاستخفاف او عناد يكفر وكذا لو عاب نبيا بشيء او لم يرض بسنة من سنن المرسلين يكفر قال ابو حفص الكبير من اراد تبليه بعض الشعر يكفر وكذا لو كان فلان نبيا لم امن به يكفر ومن يعلم دويش بود او قال طويل الظفر بود قيل يكفر مطلقا وقيل اذا قال على وجه الاهانة وذكر ذلك للنبي ذلك الرجل قال كذا وكذا قيل يكفر ومن قال لو لم ياكل ادم ومن الحنطة ما وقعنا في هذا البلاء قيل يكفر رجل روى حديث النبي عم فرده اخر يكفر الراد عند بعض المشايخ وعند البعض ان كان متواترا ولو قال بطريق الاستخفاف سمعناه كثيرا يكفر ومن قلم ظفر النبي عم يكفر ومن قال اعمى عليه لا يكفر رجل قال لامراته مرا سيم نيست كه تراچيزها بياورم فقالت بكذب فقال لو شهدوا الانبياء فقالت نعم لا اصدقهم ذكر في مجموع النوازل انما يكفر ممن تكلم بالكفر سواء كان بالخطاء او العمد يكفر الضاحك عند من يجعل الرضا بالكفر كفرا ذكر الشيخ الاسلام خواهر زاده في شرح السير الكبير ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان من استحسان الكفر اما اذا لم يستحسنه لا يكفر وكذا لو جلس في مكان مرتفع وكذا لو لم يجلس ولكن يستهزئ بالعلم او بالذاكر يرد ويضحكم القوم كفروا وكذا من تشبه بالمعلمين ويأخذ الخشب ويجلس القوم كالصبيان ويستهزئ بالعلم والقوم يضحكون منه كفروا اجمل عرض خصمه فتوى الائمة فرده وقال چه بار اورده وكذا لو لم يقل ولكن القى الفتوى على الارض يكفر وكذا امر رجلا بالاكراه الملجئ او بغير الملجئ ان يكفر بالله يكفر الامر مطلقا والمامور في غير الملجئ قيل لا يكفر مطلقا اما اذا اكفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر ولا ينفعه ما في قلبه لان الكافر انما يعرف بما ينطق به فاذا نطق بالكفر

كان كافرا

كان كافرا عند الله وعندنا كذا ذكره صاحب المحيط ومن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت لا يكفر ديانة لكن يصدق عند القاضي او عزم ان يامر احدا ان يامر رجلا بالكفر يكفر وكذا من اضمر في نفسه الكفر او هم به يكفر لتبين من زوجها او امرها او علمها الارتداد يكفر المفتي والامر والمعلم سواء ارادت ذلك او لا قالوا هذا اذا علمها لا لتدبر ليعلم الارتداد لا يكفر المعلم قال الفقيه ابو الليث انما يكفر بتعليم الارتداد اذا علم لها الارتداد قال الفقيه ابو القاسم من لقن انسانا كلمة الكفر ليتكلم بها يكفر الملقن وان كان على وجه اللعب والضحك او عند الزنا او اللواطة بسم الله يكفر لانه تخفيف باسم الله تعالى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا قيل لهما جميعا يكفر ولو صلى الى غير القبلة متعمدا فوافق القبلة او صلى في ثوب نجس قيل يكفر وقيل لا يكفر والاول ولو اضطر انسان بحرورة بان كان يصلي مع قوم فاحدث فاستحيى ان يظهر لهم فصلى او ضيف خاف من التهمة فصلى جنبا لا يكفر لكن ينبغي ان لا يقصد قيامه وركوعها وسجودها وغير ذلك ولو قيل لرجل صل فقال لا اصلي يكفر عند البعض ولو اراد لا اصلي بامرك لا يكفر واذا قال للعبد صل فقال لا اصلي فان الثواب للمولى يكفر ولو قيل لرجل صل فقال ان الله تعالى نقص من مالي فانا انقص عن حقه يكفر استخفافا لا اعتقادا ايضا يكفر ولو بالاستخفاف فاطلقه بالاعتقاد ومن اتى بلفظ الكفر مع علمه انه كفر ان كان عن اعتقاد لا شك انه يكفر وان لم يعتقد او لم يعلم انها كلمة الكفر ولكن اتى بها عن اختيار فقط كفر عند العامة ولا يعذر بالجهل وان لم يقصد ذلك بان اراد ان يتلفظ امر فجرى على لسانه لفظ الكفر لا يكفر كذا في الحاوي ولو تكلم بهجاء الكلمة قيل لا يكفر الا بغير ذلك من الكفر وعلى ما يوجب الكفر باتفاق او اختلاف مثلا من قال ان كان غير الكفر فهو كافر ابو القاسم يكفر بها عنه وكذا من قال بخلق القران والايمان فهو كافر وسئل عن الشيخ ابا بكر محمد بن الفضل عن الصلاة خلف من يقول بخلق القران والايمان قال لا تصلوا خلفه ولو قال انا

يجد يكفر وحلف على امر مستقبل انه يهودي او نصراني لو كان كذا قيل لا يكفر ويجب عليه كفارة اليمين ان تحقق الشرط وان كان على امر ماض يكفر وعليه الفتوى ولو قال يعلم الله انه كذا وهو لم يفعل يكفر عند العامة لو قال الغير بخدا ان وخاك پاى تو يكفر ولو قال ان رايت ادخل الجنة مع فلان لا ادخلها او قال لو اعطاني الله الجنة لاجلك لا اريدها او قال لا اريد الجنة واريد رؤيته او قال لو كانت القبلة الى هذه الجهة ما صليت او قال لو امرني الله بكذا لم افعل يكفر في كل ذلك ولو قال لامراته اي بالكافرة او غير ذلك فقالت هميشه طلاق ده مرا كفرت عند البعض والاصح لا يكفر نقل عن الامام ابي منصور الماتريدي ان من قال لسلطان زماننا عادل يكفر لانه جائر بيقين ومن اعتقد الجور عدلا يكفر وقيل اذ ربما يأول هذا القول قال الفقيه ابو جعفر من قبل الارض بين يدي السلطان او غيره وسجد له فان كان على وجه التحية لا يكفر ولكن يصير اثما وسجدة الملائكة كانت لله تعالى والتوجه لادم تشريف له كالقبلة لتاخر الصلاة وقيل بل كانت السجدة لادم ثم نسخت لقوله عم لو امرت احدا ان يسجد احدا لامرت المراة لزوجها ولو سجد بين يدي السلطان وغيره بنية العبادة او لم يحضره النية يكفر اذا ارتد احد الزوجين او جرى على لسان احدهما كلمة الكفر عن اختيار وقع الفرقة بينهما ولا يتوقف على قضاء القاضي سواء كانت المراة مدخولا بها او لا وبعض مشايخ بلخ كالفقيه ابو جعفر الهندواني على انه لا يقع الفرقة بردتها وافتوا به لما ان النساء ناقصات العقل يرتددن بكل غيظ يلحقهن من زوجها لتخلص عنه وربما تصير مغرورة من جهة الغير فيرتد للوصول اليه والتخلص عن زوجها فلا تقع الفرقة بردتها حسما لهذا الباب عليهن وعليه الفتوى قيل لو كانت الردة لاجل الاباء عن النكاح لذلك الزوج لا يجبر المراة على التزويج ومن قال ليتني صوم رمضان لم يكن فرضا قيل يكفر ومن وضع قلنسوة الكفرة على راسه قيل يكفر وكذا من لبس لباس الكفرة وقيل لا يكفر ان كان لغرض مثل دفع البرد او كانت البقرة لا تعطيه اللبن بدونها او غير ذلك والصحيح انه يكفر واذا شد وسط

جلا فسئل عن ذلك فقال هذا زنار يكفر عند الاكثرين ومن ابغض عالما او فقيها من غير سبب ظاهر شرعي قيل يكفر ومن قال خاك كرده بود از دانشمندى كردن او لعنت كرد دانشمند بار يكفر لانه استخف العلم وكل من استخف العلم فهو كافر رجل قال فعل دانشمندان چنان است كه فعل كافران يكفر عند البعض من غير تفصيل ومن قال للعالم ان دانشمندك او تغلوتك او علونك يكفر ان كان استخفافا ومن خاصم فقيها في حادثة وبين الفقيه وجها شرعيا فقال ذلك المخاصم دانشمندى مكن قيل يكفر وفي فتاوى البديع من استخف العالم يكفر ويطلق امراته ولو قال العالم اى ابله واى نادان واى حمار او خنزير يكفر لو كان على وجه الحقارة لانه اهانة للعالم والعلم والمعلم وهو كفر وعليه الفتوى حكاية وضع الكتاب في الحانوت مشهورة وينبغي ان يعلم ايضا ان ما يكون كفرا بالاتفاق يوجب احباط العمل الشاب ويلزم اعادة الحج وغيره ويكون وطؤه مع امراته زنا والولد ولد الزنا وما كان في كونه كفرا اختلاف فان قائله يؤمر بتجديد النكاح بمهر جديد وقيل لا يلزم المهر الجديد هاهنا وما كان خطاء من الالفاظ ولا يوجب الكفر فقائله مؤمن لا يلزمه تجديد النكاح فقيل ينبغي في هذا الزمان ان يجدد النكاح في كل شهر بل في كل اسبوع ثم اعلم ان من كفر العباد بالله ثم اتى بكلمة الشهادة على وجه العادة لم يعتبر ما لم يرجع عما قال وينبغي للمفتي اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير ان يفتي بالوجه الذي يمنع التكفير فمن اراد الاطلاع على تفاصيل هذه فعليه بكتب الفتاوى والحصر رحمة الله لان الكبيرة موجبة عندهم دخول النار البتة وذلك لظهور الجواب بما ذكره هذا ان هذا هو المذكور واشكال ذلك مشكل قيل لا اشكال لان قولهم لا يكفر اهل القبلة ليس بجار على عمومه فان النصوص الدالة على تكفير بعض اهل القبلة كمن تكلم بكلمة الكفر او سب النبي عم او الله او لم سلم على ان الاخر حينئذ عن العموم فيكون المعنى لا يكفر ما لم يات بما يوجب تكفيره وهذا من قبيل قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا

من ان الكفر غير مغفور فقد كفر بما انزل على محمد عم وقال النبي عم من اتى كاهنا فصدقه بما
يقول او اتى امراته حائضا او في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد وقال النبي عم من اتى عرافا فساله
عن شيء فاخبره وصدقه لم تقبل له صلوة اربعين يوما ليلة وقيل يكفر وعن معاوية بن الحكم قلت يا رسول الله
امور اكنا نصنعها في الجاهلية كنا نأتي الكهان قال فلا تأتوا الكهان قال قلت نتطير قال ذلك شيء
يجده احدكم في نفسه فلا يصدنكم قال قلت ومنا رجال يخطون قال كان نبي من الانبياء يخط
فمن وافق خطه فذاك يخبر عن الكوائن وقيل الكاهن هو الساحر لكن افسره الفصل خبر سال عن منه
الحديث المشهور برعم ان له رايا صاحب راي من الجن عن عائشة قالت سال اناس رسول الله عن
الكهان فقال لهم ليسوا بشيء قال يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشيء يكون حقا فقال رسول الله تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجن فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة وعنها
قال انها ان الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الامر الذي قضي في السماء فتسترق الشياطين
السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم لا سبيل اليه للعباد فانه هو عالم السر
والخفيات ذكر في الفصول العمادية رجل تزوج امراة ولم يحضر الشهود وقال خدای را و فرشتگان را
گواه کردیم یکفر لانه اعتقد ان الرسول او الملك يعلم الغيب وفي فتاوى ظهير لو قال فرشته دست
راست را گواه کردیم او فرشته دست چپ را لا يكفر ولو قال لامراة لزوجها تو سر خدای را
دانی فقال نعم يكفر لان من ادعى معرفة الغيب يكفر ولما كان هذا مظنة ان يكفر الانبياء اخا شانهم
من ان يخطر في البال في حقهم والاولياء وسائر الخلائق ممن يستدلون بالامارات كاصحاب الفراسة
والاختلاج كما قيل ان عظم الجبين يدل على البلاهة والحماقة وارزقتها على عدم الحياء والوقاحة وضيق اللبان
وكاعظم الوسط يدل على الشجاعة والفطنة وصغر الراس على العلم والغفلة وكثرة الشعر في الساق على كثرة
النكاح وسهولة الجماع وعند الجبر على الشيء وطول الحاجب على كثرة النكاح ايضا ونحوه الحاجب البعيد

وصغر الفرج واليسر وصغر الفم ونحو كالركبة اليسرى مات العدو وما غير ذلك كاشارات رح
المدفونة بالاشياء بقوله الا باعلام منه اي من الله وهذا اولى مما قيل في دفعه انما يلزم الكفران لو اخبروا
عن الغيب وليس كذلك فانه مما اخبر واعنه حاضر معلوم عندهم وان كان غايبا عنا فانهم عند رؤية ما له اثر
ولهما ايمن من الاستدلالات حصول القمر في بعض الليالي بسبب الاجزاء الكرشية كما علم في موضعه قيل يطلق
في اول الليلة الاولى الثانية هلالا ثم يقال القمر الى السلخ وفي خزانة الاكمل حساب ان الرجل لو كان بعلامة جرته
لا يكفر قال في الفصول العمادية لو قال رجل يموت هذا المريض يكفر واذا خرج الى السفر فصاح العقعق
فرجع من سفره يكفر وربما يقيس على هذا ما فعل بعض الجهال من الرجوع عن الصيد عند ملاقاة لا اهل العلم
ثم ان كان اريد بالشيء الثابت كما صرح الشارح ان يراد الا الاختلاف والاصطلاح انما هو بمعنى المعلوم بمعنى ثبوته في
الخارج فمذهب الاشاعرة ان الشيء والوجود مترادفان والوجود والشيئية نفس الحقيقة فرفعه رفعها وبالعكس
والمعدوم ليس بشيء اذ لا صحة له فلما انتفى الحقيقة انتفى الشيئية ثم المعدوم في الخارج شيء في الذهن لكن لا
نزاع فيه وخالفهم المعتزلة واشار اليه بقوله الا المعتزلة القائلين بان الممكن المعدوم احتراز عن المستحيل فانه
ليس بشيء عندهم ايضا ثابت في الخارج والثابت والشيء مترادفان عندهم اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفي
وما قيل ان الشيء صريح الوجود يجاري في المعدوم لو هو مشيا وانه الموجود والمعدوم عند اصحاب الاثرين والواصل
ان يعلم ويخبر عنه كما عند الزمخشري حيث قال انه اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه سواء فيه الموجود والمعدوم والمحال
والمستحيل كانه توغل في الاعتزال وقيل اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما واما فيلزم للقديم او للمحدث
او للجسم بعيد جدا وتتبع موارد الاستعمال يغني عما كان البحث لغويا وكان النزاع في صحة التسمية ينبغي
ان يرجع الى النقول عن ائمة اللغة وموارد الاستعمال ومبادرة الفهم عند الاطلاق قيل والظاهر ان الحق مع القول بانه
خلقتك ولم تك شيئا حيث نفى اطلاقه على المعدوم واما ما يشعر باطلاقه على المعدوم كقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا او غير ذلك فمجاز في الاطلاق باعتبار وجوده في الذهن وعلم الله كما بان العطا الا بسواد هذا من عسكانهم

الفعلية ولعلهم لم يفرقوا بين المبرم والمعلق الا شفعوا اي قبلت شفاعتهم وقال عم ما من مسلم يموت فيقوم
على جنازته اربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا الا شفعهم الله فيه وعن عمر قال رسول الله ايما مسلم شهد له
اربعة بخير ادخله الله الجنة قلنا وثلثة قال وثلثة قلنا واثنان قال واثنان ثم لم نساله عن الواحد الا
ترد البلاء والظاهر ان هذا الكتابة الى تبديل قضاء الله المعلق رد على المعتزلة قيل تعلق بالامر
الاعلى نادرا وقال عم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر وقال عم ان الدعاء ينفع مما
نزل ومما لم ينزل فعليكم عباد الله بالدعاء اذا رفع يديه اليه فيه ان رفع الايدي مسنون
رد بانه عم قال اذا سالتم الله فاسالوه ببطون اكفكم ولا تسالوه بظهورها فاذا فرغتم فامسحوا بها
وجوهكم ان ترد بما صفرا اي عن قبول حاجة والصفر الخالي الشيء المجوف وقيل يستحب ان يبالغ في مد اليد
الى جهة السماء على حسب حاجته واعلم ان العمدة الوثقى والاكسير المحكم في ذلك ان في كون الدعاء مستجابة
وخلوص الطوية الى الاعتقاد والتقلب الى الله والوفاء خلافه ذلك فان الامور مرهونة باوقاتها
وربما يشير به قوله عم ما لم يستعجل من قلب غافل لاه من الهوان معرض عن الدعاء مشتغل باللهو فانه قيل لم
يستجب بعض الادعية من الانبياء من خلوص الطوية وفقد النية كما روي عن نبينا انه دعا في ثلث فلم يجب
في رفع المقاتلة بين الامة وكذا زكريا لم يجب بدعوته اي برثه سوى ان اشنيا او صنو قلنا نعم ربما لا يستجاب
الانبياء اذا دعوا بتغير القضاء المبرم ولهو غير معلوم بين عن الجبل بجميع الامور بل علمهم انما هو بتعليم
الله ووحيه والهامه فيجوز عدم علمهم بذلك فيجوز على الكفار ان السعة على تقرير عموم الاجابة في الدنيا
والاخرة وقيل هذا في حق الدنيا والله يجيب دعوة الكفار في حق الدنيا لا في حق الاخرة وجعل ابليس من
المنظرين من هذا القبيل فيندفع التعارض بين النصين وجوزه ان قبول دعاء الكافر بعضهم لقوله تعالى
رب انظرني يا رب امهلني ولا تعني سريعا وهذه اجابة وهذا ليس بمخصوص بها في الدنيا بل ثابت في حق
الاخرة ايضا اذ الاضلال والاغواء والادخال النار مما حصل الاخرة وربما يمنع الا ان ذلك فانه اليه

ادخله

الى الجواز وقال الصدر الشهيد به اي بجواز قبول دعوات الكفار في الدنيا والاخرة يفتى بناء
على انه تجوز قدرة الله وعموم كرمه ولطفه وآخر ذلك من تلك الايات العشر نار تخرج من اليمن وبرون
نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر في رواية في العاشرة وورد غير ذلك في البحر كثيرة جدا
منها قوله عم ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
امراة القيم الواحد وعن ابي هريرة انه قال بينما النبي عم يحدث جاء اعرابي فقال متى الساعة قال اذا ضيعت
الامانة فانتظر الساعة قال كيف اضاعتها قال اذا وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة وقال عم لا تقوم
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق
الى المغرب وعن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله يقول ان اول الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج
الدابة على الناس ضحى فايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا وعن ابي هريرة عم قال قال رسول الله
ثلث اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا طلوع الشمس من مغربها
والدجال والدابة الارض وقال عم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فيكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والساعة كالضرمة بالنار وبالجملة فقد روي احاديث وآثار
في تفاصيلها الى تفاصيل الاشراط فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ ولولا السير نعم الاحاديث
واعلم ان هذه الاحاديث مجراة على ظواهرها لا كما زعمت الفلاسفة وساير اصحاب الضلال من ان طلوع الشمس
من مغربها عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بعالمها وانعكاس الامور ومن ظهور عجائب الدع
الشرور والافات وبالاجر والصلاح بتمام دورة القمر وابتداء انحراف دور الى جميع ظهور
الغش والشرور والمحاربات ومن الدابة والدجال كثرة الفساد وظهور البدعات واللذات وقضاء الشهوات
ومن النار الحاشرة فتنة الاتراك كما مر من حكاية جنكيزخان في البغداد ومن النار الخارجة من الحجاز العلم والدراية
سيما الفقه الحجازي وغير ذلك من التاويلات الكثيرة خصوصا في حكاية الدجال وياجوج وماجوج حيث يقع الاضداد

ع وقوعه بحيث لا يحتمل التأويل قال عم ما من نبي قد انذر امته الاعور الكذاب الا انه اعور
وان ربكم ليس باعور مكتوب بين عينيه ك ف ر وقال عم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة و نرجو ان يكون هذا هو المراد من قوله عم يتبع الدجال من امتي سبعون
الفا عليهم الطيالسة الخضر والامة هنا امة الدعوة واما ياجوج وماجوج فقبيلتا اولاد يافث بن
نوح وقيل جيل من اولاد ادم خلقوا من نطفة الواقعة في التراب لا يموت احد منهم حتى ينظر الى
الف ذكر من صلبه يحملون السلاح ويضربون الاعناق فمنهم في غاية الطول حتى يكون مائة وعشرين و
منهم في غاية القصر كنصف الادمي ومنهم طوله وعرضه سواء وحكايته السد مشهورة والقرعيان
الفرعية تبين بذلك اذ ربما يخطئ في العقلية الاصلية وفيما هو قاطع حيث تفاوت كل حادثة حكما
معينا فمن ذهب اليه فالمخطئ و يصيب ما ادى اليه راي المجتهد فحق كل مجتهد مصيب وتحقيق هذا المقام
ان المسئلة الاجتهادية واعلم ان الاجتهاد في اللغة الجهد المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود وسعي استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن الزيادة فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة
حكم شرعي و بذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرطه ان يعلم
معاني القران لغة وشرعا والسنة قدر ما يتعلق بالاحكام متنا التواتر والشهرة والاحاد وحال
الرواة ووجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها قبل اجتهاد المجتهد من ظهورهم في عالم
المحسوس او يكون لله تعالى حكم في الازل في ان حين تحقق الحكم قبل الاجتهاد واما ان لا يكون الى هذا تنقسم
الى قسمين لانه اما ان لا يتحقق عليه الدليل من الله تعالى او يكون ان يتحقق دليل وذلك على قسمين ايضا لان ذلك
الدليل اما قطعي لا شبهة فيه اذ ظهر ان الشارع قد تم المتعينة في الترديد لانها لعدم احتمالها على تقسيم
صار بمنزلة البسيط المنتج للتقسيم وقد ذهب الى كل من تلك الاحتمالات جماعة من الاكابر فحصل اربعة

مذاهب الاول ان لا يحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد وهو راي عامة
المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد
ينسب هذا الى الاشعري الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه كدفين فلمن اصابه اجران ومن
اخطاه اجر الكد واليه ذهب طايفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي
والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طايفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب
ام لا وفي ان حكم القاضي هل ينقض ام لا والصحيح النفاذ وعدم العقاب والمختار عند المصنف
ايضا هذا هو المذهب الرابع المختار عند جمهور المتكلمين والفقهاء فلا خلاف في هذا المذهب احتراز
عن المذهب الثالث واليه ذهب بعض المشايخ استدلالا باطلاق الخطاء في الحديث صحيحا النبي عم
فان اخطات فلك حسنة من غير تقييد ابتداء او انتهاء وكذا بقوله تعالى لولا كتاب سبق لمسكم فيما اخذتم
فيه عذاب عظيم نزلت في حكاية اسارى بدر والحكاية مشهورة فيه دليل على وقوع الخطاء في الاجتهاد
وجواز الخطاء من الانبياء وان لا يعاقب المجتهد بالخطاء او انتهاء فقط هو من اسماء الافعال
بمعنى انته والفاء للتزيين يعني ان المجتهد مصيب في الابتداء في الدليل مخطئ في الانتهاء في المدلول
والحكم وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد لا كما زعم اصحاب الضلال حيث
نسبوه الى الاعتزال والدليل على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب منه استدلال الثابت بان الحكم معين
واحد والدليل ظني والمجتهد مصيب تارة مخطئ اخرى بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى في حكاية الحرث والغنم ففهمناها سليمان هو سليمان بن داود عم والضمير الى الخبر المتصل
بقوله هنا الحكومة والفتيا بكسر الفاء بمعنى الفتوى وهو القوة والاحكام ووجه الاستدلال
ان داود عم حكم بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولداود عم الرجوع عن الحكم
فلو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه فلم يكن لتخصيص سليمان بالذكر

وجه اجيب بان المعنى فهمناها سليمان الحكومة التي هي ارفق واعتراض سليمان مبني على ان تركه
الاولى انتهاء بمنزلة الخطاء يشير بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فان المذهوم منه اصابتهما
في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما قال سليمان عم هذا ارفق للفريقين كما قال
مذاهق لكن عبر اصحاب بحسب صارت متواترة المعنى وان كانت تفاصيلها احادا والحاصل ان
هذه الاحاديث بدل على ان المجتهد قد يخطئ و يصيب عندهم اذ دون سليم الثالث هذا هو دلالة
الاجماع ان القياس مظهر لا مثبت لان الحكم الشرعي يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل المتفق
عليه والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اظهر مما قيل لان مثبت
الحكم هو الله تعالى واحد لا غير فيكون الثابت بالقياس واحدا فالمجتهد في القياس قد يخطئ ويصيب لان
هذا مبني على ان القياس مظهر لا مثبت فالحصر بالاسلم ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا
بالقياس او بساير الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة وغير ذلك الرابع هذا هو الوجه المعقول ان
الان لا تفرقة في العمومات الواردة منه فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الالباب فانه عام لا يختص شخصا
دون شخص لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين لان بعض اولي الابصار من المجتهدين يحكم بالخطر
والبعض والبعض الاخر بالاباحة فان قيل يجوز ذلك بالنسبة الى شخصين من غير تنافي في اذ من شرطه
اتحاد المحل قلنا الجمع بين المتنافيين ولو بالنسبة الى شخصين ممتنع في شريعتنا فانه عم مبعوث الى الناس
كافة ودعاهم الى الحق بصريح النصوص او بعينها من تفرقة بين الاشخاص لعموم الخطاب جميعا تحت
العمومات على السواء من غير اختصاص بعض بذلك وكان قوله انه لا تفرقة في العمومات الى المسئلة
الى هذا ما كتبنا المسمى بالتلويح في شرح التنقيح وقد ذكرنا انما بنى من يحقق الدلايل فالرابع
في التلويح اصح انه يلزم تعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد يعني الاول انه
لو لم يتعدد الحق لزم تكليف بالاتيان وهو باطل بيانه الملازمة ان المجتهد مكلف بنيل الحق

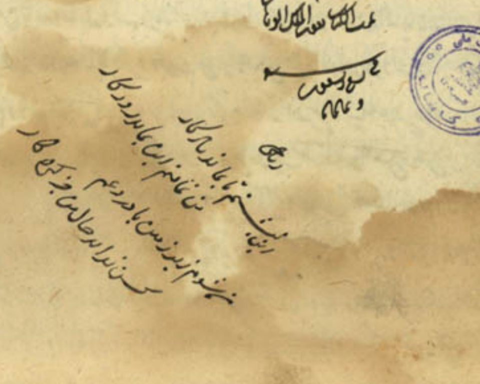
واصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا
باصابته بعينه فظاهر ان هذا يرفع وسعه لغموض طريقه وخفائه فاذن كان الحق متعددا
الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا
لعدم الفرق و لو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما يؤدي فرض
من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل اذ لا يؤمر باعادة الصلوة وقد يجاب عن الاول بانا لا نم ان
المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد وبذل الوسع في رعاية الشرايط سواء ادى الى الحق
عند الله او لا فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به حق قلنا يكفي في المأمور به
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله ومن الثاني بان عدم اعادة
المخطئ للقبلة لكون الكعبة غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلا للمعفرة وهو وجه الله تعالى فاتم علته
الظن باصابتها مقام اصابتها لا بان نصيب فلك فان اردتم من الاصابة هذا فيما يكون النزاع
لفظيا على ان كل مجتهد لو كان مصيبا لزم ان يصح صلوة من خالف الامام مع علمه بتوجهه الى الامام
وليس كذلك اتفاقا والحق ان الطريق واحد والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ولا يعاتب في خطاء الا ان
يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بكيفية الحال اما تفصيل رسل الملائكة واعلم ان الملائكة اجسام لطيفة
نورانية تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون هو الطيبون على الطاعة والعبادة
لا يصفون بالذكورة والانوثة و لقد استقر الخلاف بين الجمهور من المسلمين في تفضيلهم على بني ادم فذهب
البعض تفضيل الملائكة مطلقا والبعض الى تفضيل الانسان مطلقا وقال البعض اما التفضيل وهذا هو
بالحق مشار ان رجح الى هذا الاخير بقوله اما تفصيل رسل الملائكة والمراد من الرسل منا افضلهم والا الاكثر
هو جبريل فقط الا ان يعم الرسالة بالاجماع من اهل الحق بل القرونية والوجدان الصحيح امر الملائكة
بالسجود لادم الى السجود على الحال المختلفة فلا يجوز ان يكون السجود للمسجود تحية وزيادة للمجيب تكريم

وتعظيم لا ما تقول ان استكبار ابليس والتعليل بانه خير من ادم وقوله ءانا خير منه يدل على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم اشارة الى ما هذا نقوله بل لنا قوله حكاية عن ابليس اللعين وهذا الاسند لالى نام سواء كان ابليس من الملائكة او من الجن ان العقل منه الا تفضيل ادم عليه لان في الاية بيان ان المقصود اظهار ما اخفى على الملائكة من افضلية آدم وتوقيع ما تزعموه فيه من النقصان ويدل على هذا قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولا شك ان العالم افضل مما ليس بعالم وفيه انه يخرج بهذا ما يقال انه ايضا علو ما خاص اختصاص العلم بالاسماء انما هو من اسرار اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية بل معرفة اسماء الاشياء وليس جعلهم في جنبها والملائكة من جملة العالم فيكون الحاصل ان افضل من الملائكة ويكون سائر الانسان افضل اذ لا قايل بالفصل وما كان منا منظنا ان يجب كون عامة الخلق افضل من رسل الملائكة ودعا الشارح بقوله وقد خص من ذلك بالاجماع وهذا على تقدير ان يكون المراد من الآل هو الامم التابعة لعمران واهيم اما اذا كان المراد اولادهم الانبياء فلا حاجة اليه ولا اعتقاد ان هذا كان لما كان العام مخصوصا صار ظنيا كما تقرر في موضعه فلا يفيد تعيينا فكيف يثبت تفضيل البشر على الملائكة اجاب الشارح بان هذه المسئلة اي مسئلة تفضيل الملائكة وامثالها من العقايد وغيرها ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية فان قيل ان الظنيات غير معتبرة في باب العلميات سيما في باب الاعتقاد قلنا ان اراد انه لا يحصل الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اراد انه لا يحصل غلبة الظن بل الحكم ولا يذكر مع وجود العوايق ولا شك ان العبارة مع هذه العوايق لكن وافضل لقوله يوم افضل العبادات احمزها اي اشقها فيكون استحقاقهم للثواب والكرامة عند الله اكثر ولا معنى للافضلية سوى هذا وبهذا يندفع ما قيل لو سلم انتفاء الشهوة وسائر ما في الملائكة فالعبادة مع كثرة السوابق فلا نعلم ان يكون افضل لو سلم يا في المعذار وبان الضعفاء وليس كذلك ذهب المعتزلة والفلاسفة

فان قيل ان الفلاسفة لا يقولون بالملائكة بهذا المعنى فكيف يقولون بالافضلية قلنا المراد الفلاسفة الاسلاميون المتشبثون باذيال الفلاسفة او يكون من باب مجاراة الخصم الى تفضيل الملائكة والمراد من الملائكة هنا الملائكة العلوية فان الفعل لبيت يا فضل بالاتفاق كاملة بالفعل والكامل افضل من الناقص ولان الملائكة مبراة عن مبادئ الشرور والافات والجهل لا شك افضل من الشرير وكانها مبراة عن ظلمات الهيولى والصورة والنور افضل من الظلمات وكانها قوية على افعال عجيبة كالزلازل وغيرها ولا يلحقها فتور وسفرة من ذلك بخلاف البشر وذا دليل الافضلية من غير غلط في انهم عالمون بما كان ومضى ويكون وعلومهم كلية وفعلية فطرية آمنة من الغلط بخلاف علوم البشر ولا شك ان هذا دليل الافضلية واعلم ان كلا مما ذكر دليل مستقبل كما اشرنا وقد جمعها الشارح وعدها واحدا ثم المتكلمون رسالات ابي ديهذا الجواب احسن مما قبل غايته ان يكون افضل فيما فيه التعليم وذكر لا يستلزم الافضلية مطلقا فقد اطرد في الكتاب الذي في القران كما قال الله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله عليه السلام في جوابه بحرين عن سؤاله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى غير ذلك ووجوبها خفي اذ لا يطلع عليها الا واحد بعد واحد وانكر بعضهم العقلاء لعدم رؤيتهم بين غير وبين غيره بين لا قايل بكون الملائكة افضل من الانبياء عن غير هذا ما نقولون بانهم افضل من كل الانبياء او الانبياء افضل كما هو من المذاهب استعظموا المسيح المسيح ها هنا هو عيسى بن مريم يسمى به لكونه رجلا ممسوحا بالارض من غير انتفاع وتجويفه في وسط القدم وربما يطلق المسيح على الدجال لكون عينه ممسوحة وتحيا الموتى وغير ذلك من الافعال الالوهية والعلو انما هو كانه قيل انهم سلموا كون الملائكة اعلى من المسيح ولا معنى للافضلية سوى ذلك دفعه الشارح بان العلو انما هو في امر التجرد والاظهار الانا ر القدرة ولا نزاع فيه انما في مطلق الرزق والكمال الذي هو قوى النزاع فيه وربما استدلت المعتزلة على افضلية الملائكة بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب

ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل وبقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فلولا ان الاية تدل على افضلية الملك ومنهم منه كل عام ومارن والجواب عن الاول انه انما نزل حين استعجل الكفار بالعذاب الذي اوعدوا به فكانهم للتقديم واعلموا اني لست ملكا حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان لجبريل حين قلب المؤتفكات باصحابها وعن الثاني ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل انما يدل من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال القدرة انما يحصل بالاكل الشجرة وهذا احسن مما قيل غاية افضلية الملائكة على ادم قبل النبوة فانه هذا انهم لو استدل المعتزلة بقوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فان هذا يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة اجماعا لكن ربما يندفع بجواز ان يكون لله تعالى مخلوقات غير الملائكة لا يفضل الانسان منهم ولكن هذا آخر ما اوردنا تسويده

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب



وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في اللواطة فعن ابا بكر رضي الله عنه يحرق بالنار وعن علي رضي الله عنه
يجدار حد الزنا وعن بعضهم يحبس في انتن موضع حتى يموت وعن بعضهم يلقى عليه الجدار
وعن ابن عباس رضي الله عنه ينكس من مكان مرتفع وقوس ابو حنيفة رحمه الله عنه الى رأي الامام
العادل العامل من شرح المجمع

قلوا الفاقيركم بستة واو

يثث ثم يسرة فوا بشاو حب

براقجي لي راشق طاشي براقجي لي ساعتي براقجي لي قرقتل وكلش ساب اوج بر منظراولادي فدر بو محمد عشقك
ايكي مقداري قنا قنده جيبي وكوب جلا ادبانون مكره آثار حا بني حالي صو بله قيناد ب
تاكيم اول حد حاضر اوله ولنجي اول صور اشرب اول اد ويه لري بوغرب قنا مشا لنده اوله ازن
مكره صقالوك دبلرينه شرب استدبين او ده محكم قند وب اسجاللار زر نه بنزله ابتلا اول كه بيا صيا 2
قالا او قنسده حقدوب بر سيرك طرا اطه وراثب كوك طوغو عندن مكره صوقه صو بله بو با حقنده
بر كره عسقال ايده اما ما صنو اشن كود الشنده كوده قديم شول حده كيم ماضي بلدشا في اولا امكول
تعدد فو ميكم يا من استفا السلطان بايزيد لحانة عبد الرحمن الحسن حرق فيه



